ANEXOS DE
MEDIEVALISMO 4

Javier Albarrán Iruela

LA CRUZ EN LA MEDIA LUNA
LOS CRISTIANOS EN AL-ANDALUS: REALIDADES Y PERCEPCIONES (SIGLOS VIII-XIII)



LA CRUZ EN LA MEDIA LUNA.
LOS CRISTIANOS EN AL-ANDALUS:
REALIDADES Y PERCEPCIONES
(SIGLOS VIII-XIII)

LA CRUZ EN LA MEDIA LUNA.
LOS CRISTIANOS EN AL-ANDALUS: REALIDADES Y PERCEPCIONES (SIGLOS VIII-XIII)

ESTADO DE LA CUESTIÓN Y PERSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN

JAVIER ALBARRÁN IRUELA



Sociedad
Española de
Estudios
Medievales





ANEXOS DE MEDIEVALISMO 4

Medievalismo es una revista especializada en temas de contenido histórico medieval promovida por la SEEM con una periodicidad anual.

Sociedad Española de Estudios Medievales
Calle Albasanz, 26-28, 28037 Madrid
http://www.medievalistas.es - http://revistas.um.es/medievalismo - Email: info@medievalistas.es

Los artículos publicados en *Medievalismo* son indexados en DIALNET, LATINDEX, ÍNDICE HISTÓRICO ESPAÑOL, INTERNATIONAL MEDIEVAL BIBLIOGRAPHY, ISOC, REGESTA IMPERII.

Fotografía portada: *Biblia Hispalense*, siglo X. Biblioteca Nacional, Ms. Vit 13-1, comienzo del libro de Daniel.

ISBN: 978-84-941363-3-7
D.L.: MU 1185-2013

Edición a cargo de: Compobell, S.L. Murcia
Impreso en España
2014

ÍNDICE

LA CRUZ EN LA MEDIA LUNA. LOS CRISTIANOS EN AL-ANDALUS: REALIDADES Y PERCEPCIONES (SIGLOS VIII-XIII)

ESTADO DE LA CUESTIÓN Y PERSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN

Javier Albarrán Iruela

Universidad Autónoma de Madrid

1. INTRODUCCIÓN[1]

Tras la muerte del profeta Muḥammad, el islam comenzó una expansión rápida e imparable que le llevó a conquistar y dominar regiones de diversa índole, donde los musulmanes se encontraron en una compleja situación: ejercían el poder político pero se hallaban en situación de minoría religiosa. Ciertamente, en esos primeros siglos, en regiones como Siria o Egipto los fieles cristianos eran más numerosos que los seguidores de la nueva religión. Los conquistadores desarrollaron una serie de mecanismos jurídicos, políticos

1 Me gustaría comenzar esta introducción agradeciendo de forma especial la ayuda y los innumerables consejos tanto del Dr. D. Carlos de Ayala como de la Dra. Dª Maribel Fierro.

y sociales para lidiar con esa situación de desventaja demográfica. También se configuró una ideología de dominación frente a las otras «religiones del Libro», cristianismo y judaísmo, más asentadas históricamente en aquel momento. No en vano, ya en el Corán el islam se situaba como heredero de ambas religiones, en calidad de superador. Muḥammad no era sino el «sello de los profetas», el que culminaba una relación de revelaciones a lo largo de la historia.

En la Península Ibérica el proceso fue similar. Las tropas de Ṭāriq y Mūsā conquistaron un territorio de población cristiana, y sobre él establecieron el dominio islámico, desarrollando estrategias muy similares a las propuestas en Oriente. En este contexto, los musulmanes tuvieron que elaborar un discurso ideológico, un imaginario y una visión frente a unos cristianos que eran a la vez súbditos y enemigos en el norte. Una construcción ideológica y una percepción de superioridad que debía ir a la par que la configuración jurídica y política en torno a los seguidores de Cristo, pero que quizás no respondía a la realidad social que se vivía en las localidades andalusíes, donde las relaciones interreligiosas pudieron ser mucho más fluidas.

La génesis de la línea de investigación que pretendo inaugurar con este breve trabajo comenzó con motivo de la preparación de una «comunicación» para las *VII Jornadas hispanoportuguesas de Historia Medieval. La Península Ibérica en tiempos de Las Navas de Tolosa*, que tuvieron lugar en Baeza durante el mes de septiembre de 2012. El estudio, titulado «De la conversión y expulsión al mercenariado. La ideología en torno a los cristianos en las crónicas almohades», tenía por objetivo el análisis de la imagen y situación de los cristianos en relación al Imperio almohade que aparecía en y según las propias crónicas forjadas en el ambiente «filo-unitario», así como también en algunas norteafricanas inmediatamente posteriores. Se pretendía, por tanto, estudiar cómo se dibujaba la figura de los trinitarios en las fuentes seleccionadas, y con qué fin. Las conclusiones que obtuve ponían de relieve que los cristianos constituyeron un elemento legitimador del propio califato unitario, en cuanto a que eran enemigos a abatir y contra los que realizar la guerra santa. También justificaron la lucha contra los rebeldes andalusíes, ya que éstos aparecían como aliados de los infieles. Además, los cristianos

no se mostraban sólo como enemigos fuera de las fronteras almohades, sino también dentro de ellas, lo que llevó a una directriz, al menos teórica, de conversión o expulsión. Alrededor de estos tres ejes se elaboró, por tanto, el discurso ideológico almohade en torno a los cristianos, y así se presentaba en las crónicas estudiadas.

Por tanto, y siguiendo esa línea, el proyecto que aquí se inicia pretende estudiar esa elaboración discursiva e ideológica que el islam andalusí configuró en torno a los cristianos, a lo largo de lo que se suele llamar «islam clásico», coincidente en el caso de la Península Ibérica con los siglos que van desde la conquista a la caída de los almohades en al-Andalus (711-1228). Es decir, qué imagen tenían los musulmanes andalusíes de los cristianos y cómo se refleja en las fuentes, en este caso no sólo cronísticas, sobre qué elementos construían ese imaginario de la alteridad en torno a los cristianos, cómo elaboraban su propia identidad por medio de la «auto-representación» frente al «otro», y qué lugar ocupan los cristianos como un elemento más del propio discurso del islam andalusí. Asimismo, será pertinente analizar de qué manera esa construcción ideológica evoluciona, cambia y varía dependiendo del contexto político-social en el que se desarrolle. La situación y relación con los reinos cristianos del norte, así como los propios regímenes que dominen al-Andalus, nos pueden dar las claves sobre esas variaciones discursivas.[2]

Este estudio tiene el objetivo de ser el paso previo, la fase inicial de esa línea de investigación trazada en los párrafos inmediatamente superiores. Para ello, se pretende dibujar un «estado de la cuestión» sobre los estudios que se han realizado en torno a los cristianos de al-Andalus y su relación con los musulmanes desde distintos puntos de vista: el terminológico y conceptual; el de la situación jurídica, social, política,

2 Hay numerosos e interesantes estudios que analizan el fenómeno contrario, es decir, el imaginario y la ideología que el cristianismo medieval construyó en torno al islam. Cabe destacar obras como Norman DANIEL, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edimburgh University Press, Edimburgo, 1960; Benjamin KEDAR, *Crusade and Mission: European Approaches Toward the Muslims*, Princeton University Press, Princeton, 1984 y John V. TOLAN, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia University Press, Nueva York, 2002.

religiosa y cultural de los cristianos; su islamización y arabización; los fenómenos de radicalización que se detectan en el proceso; y las cuestiones en torno al ideario y la perspectiva islámica de los seguidores de Cristo. Creo necesario realizar este «primer capítulo» de ese proyecto descrito con anterioridad, ya que resulta imprescindible conocer, desde una perspectiva crítica, qué se ha dicho y estudiado y qué es lo que falta por analizar sobre los cristianos bajo dominio islámico en al-Andalus, antes de acometer la propia labor de investigación.

A lo largo de esta introducción he evitado el uso del término «mozárabe» debido a la complejidad del mismo y al, todavía sin resolver, debate historiográfico que ha suscitado. Será precisamente por esa cuestión por la que comience este trabajo. El primer apartado se dedicará, por tanto, a cuestiones terminológicas y conceptuales relacionadas con términos como mozárabe, *muwallad, ʻaŷam* o *mawlā.* El segundo punto se centrará en el estatus y la realidad de los cristianos de al-Andalus, es decir, su situación jurídico-social. El tercer apartado abarcará las cuestiones relativas a las dinámicas de arabización e islamización. Por su parte, la cuarta sección se dedicará a los fenómenos de autoconciencia y radicalización, en concreto al movimiento de los mártires voluntarios. En el quinto punto se analizarán los estudios que han tratado, propiamente, sobre la construcción ideológica que el islam andalusí proyecta sobre los cristianos bajo su dominio. Asimismo, tras realizar este repaso historiográfico, a modo de conclusión, se aludirá a una serie de perspectivas de investigación que pueden servir de matriz para los futuros estudios a desarrollar en el proyecto que aquí se inicia. Con ese mismo objetivo, se incluirán también una relación descriptiva de las principales fuentes con las que contamos para el desarrollo de esta línea de investigación, así como el listado bibliográfico que nos ha servido de base.

2. CUESTIONES TERMINOLÓGICAS Y CONCEPTUALES

a. Problemas historiográficos en torno al término 'mozárabe'[3]

El término «mozárabe» se ha utilizado de forma continuada por numerosos especialistas para referirse a los cristianos que habitaban en al-Andalus. Sin embargo, a finales del siglo XIX, Francisco Javier Simonet, que también lo usó con ese significado, ponía ya de relieve en su impresionante obra[4] la complejidad del mismo. Apuntaba que, a pesar del origen arábigo del término, no se ha encontrado en ninguna fuente hispano-musulmana. Etimológicamente, afirma el erudito arabista, derivaría de la forma pasiva del verbo *'ariba* o *'aroba*, pudiendo traducirse entonces como «arabizado». La conclusión que extrae Simonet es que el término tendría su origen en la Toledo islámica, perpetuándose entre los propios «mozárabes», como demuestran sus textos escritos en árabe. Por tanto, para el ilustre autor, el término «mozárabe» era de origen islámico y se usaba para designar a los cristianos que habitaban en al-Andalus. Simonet concebía a esa población cristiana en unos términos fuertemente ideologizados, dentro de una visión nacional-católica. Eran los guardianes de la fe católica, así como del verdadero espíritu nacional. Gómez Moreno, en su obra clásica sobre «arte mozárabe»,[5] apostó también por la utilización del término para los cristianos bajo dominio andalusí, además de para aquellos que habían emigrado al norte. En esta misma línea clásica de interpretación se encuentra la obra de Rincón Álvarez,[6] que incluso se refiere a ellos con la expresión «mozárabes

---

3 Véanse interesantes trabajos sobre historiografía en torno al término «mozárabe» como Diego Adrián OLSTEIN, «Historiografía Mozárabe en su Contexto: Restauración, Dictadura y Democracia», *Reflejos*, 8 (1999), pp. 91-104, y Diego Adrián OLSTEIN, *La era mozárabe. Los mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2006, pp. 23-50.

4 Francisco Javier SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, Maxtor, Valladolid, 2005.

5 Manuel GÓMEZ MORENO, *Iglesias Mozárabes, arte español de los siglos IX al XI*, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1919, p. 1 y ss.

6 Manuel RINCÓN ÁLVAREZ, *Mozárabes y mozarabías*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003, p. 18.

españoles». Frente al origen árabe del término, Simonet ya descartó en su obra la etimología latina proveniente de «mixti arabes», con carácter claramente peyorativo, que había propuesto Jiménez de Rada en su *De rebus*.[7] Pedro Chalmeta, sin embargo, volvió a dar validez a ese origen etimológico frente al árabe, generalmente aceptado por la mayoría de investigadores.[8]

Otra visión también tradicional, aunque crítica con la de Simonet, es la de autores como Menéndez Pidal[9] o Isidro De las Cagigas.[10] Dejan de lado el aspecto religioso, central en la visión de Simonet, centrándose exclusivamente en el supuesto carácter nacional del fenómeno mozárabe. Otros clásicos e ilustres historiadores, como González Palencia,[11] centraron su visión de lo «mozárabe» en la génesis de una comunidad cultural única por sus contactos con la civilización árabe y su islamización cultural. También les atribuye un carácter «especial» a los mozárabes Américo Castro,[12] debido al impacto de la arabización en ellos y a su arcaico legado romano y godo. Y, andando más en el tiempo, pero desde este mismo enfoque, Thomas Glick[13] introdujo el concepto de aculturación para atribuir a los mozárabes el rol de transmisores de elementos culturales islámicos.

Urvoy[14] presentó los diferentes sentidos del término en relación a tres tipos de comunidades: los cristianos de al-Andalus, los miembros de esa

---

7 Juan FERNÁNDEZ VALVERDE (ed.), *Roderici Ximenii de Rada. Historia de Rebus Hispanie sive Historia Gothica. Corpvs Christianorvm. Continuatio Mediaeualis*, LXXII, Brepols, Turnholt, 1987, p. 107.

8 Pedro CHALMETA, «Mozarab», *EI*, Brill, Leiden, 1993, vol. VII, pp. 246-249.

9 Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *Orígenes del español*, Espasa-Calpe, Madrid, 1950, pp. 414-430.

10 Isidro DE LAS CAGICAS, *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española: los mozárabes*, CSIC, Madrid, 1948, y Isidro DE LAS CAGIGAS, «Problemas de minorías y el caso de nuestro medioevo», *Hispania*, 10 (1950), pp. 506-538.

11 Ángel GONZÁLEZ PALENCIA, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Instituto de Valencia de Don Juan, Madrid, 1926-1930, vol. Preliminar, pp. 117-118 y Ángel GONZÁLEZ PALENCIA, *Moros y cristianos en la España medieval*, CSIC, Madrid, 1945, pp. 201-203.

12 Américo CASTRO, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1948.

13 Thomas GLICK, «The Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History», *Comparative Studies in Society and History*, 11 (1969), pp. 136-154.

14 Dominique URVOY, «Les Aspects symboliques du vocable «Mozarabe», essai de réinterpretation», *Studia Islamica,* 77 (1993), pp. 117-153.

comunidad que emigraron al norte, y la comunidad «mozárabe» de Toledo tras la conquista castellana. Su clasificación la propuso en relación a la lengua, a la liturgia, y al arte. Para él, serían los propios mozárabes los que reivindicarían su arabidad frente al presupuesto de los «árabes puros» de identificar lo árabe con lo islámico. Por tanto, frente a la interpretación etimológica que realizaba Simonet, en la cual el término «mozárabe» provenía de la voz pasiva *musta'arab*, para Urvoy provenía de la activa *musta'arib*. Fontaine[15] y Millet-Gerard[16] se habían pronunciado en esta misma línea y, por su parte, Hanna Kassis[17] propuso la utilización de ambas variantes, que representarían la realidad del proceso de arabización: *musta'arib* para los que buscaban ser arabizados de forma consciente, y *musta'arab* para los que lo fueron de forma involuntaria, por el mero contacto.

Hagerty[18] y Cantarino[19] se acercaron al término desde el punto de vista de las propias diferencias existentes dentro de la comunidad de cristianos de al-Andalus. El primero, que utiliza a lo largo de su obra el término mozárabe, explica que su uso es exclusivamente casual así como por afán de evitar complicaciones, aunque es consciente de la diversidad y heterogeneidad cultural e ideológica dentro de esa comunidad y cree que hubiera sido más preferible utilizar el término *'aŷam*, entendido como «el que habla mal el árabe», ya que estos cristianos son, según opina, más bien «arabizandos» y no arabizados, es decir, estarían en proceso de «mozarabización». El segundo, por su parte, interpretó que el término «mozárabe» lo utilizarían, de forma peyorativa, los cristianos de al-Andalus opuestos a la arabización para referirse a los colaboracionistas con las autoridades islámicas. De la

15 Jacques FONTAINE, «Mozarabie Hispanique et Monde Carolingien», *Anuario de Estudios Medievales,* 13 (1983), pp. 17-46.

16 Dominique MILLET-GERARD, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles*, Études Augustiniennes, París, 1984.

17 Hanna KASSIS, «Arabic-speaking Christians in al-Andalus in an age of turmoil (fifth/eleventh century until A.H. 478/A.D. 1085)», *Al-Qantara,* 15 (1994), pp. 401-450.

18 Miguel José HAGERTY, *Los cuervos de San Vicente: escatología mozárabe,* Editora Nacional, Madrid, 1978, pp. 34-36.

19 Vicente CANTARINO, *Entre monjes y musulmanes. El conflicto que fue España*, Alhambra, Madrid, 1978, pp. 108-109.

misma opinión es Cabrera Muñoz,[20] que además sostiene que posteriormente los conquistadores castellanos adoptarían el término para referirse a los cristianos que habían estado bajo dominio andalusí. Molénat refutó la hipótesis peyorativa al señalar el contenido ciertamente respetuoso del término en documentos como el fuero de 1101 donado por Alfonso VI.[21] Colbert[22] y Hitchcock[23] también hicieron hincapié en la incoherencia de denominar «mozárabes» a toda la comunidad cristiana de al-Andalus, habiendo una parte de ella que era reticente a la arabización.

Asimismo, Hitchcock[24] desarrolló una interesante y novedosa interpretación por la cual definía a los auténticos *musta'arib* como cualquier comunidad caracterizada por su arabización, independientemente de su religión. Para él, las fuentes no permiten hablar de una diferencia radical entre indígenas convertidos al islam e indígenas cristianos. Hasta la llegada de los almorávides, sólo distinguen con claridad entre la minoría árabe y la mayoría no árabe. Por tanto, y como ya hemos dicho, aunque no hay evidencias en al-Andalus de que se usase el término *musta'arib*, de ser así, designaría a cualquier arabizado, cristiano o musulmán. Se seguiría así lo que definió sobre ese término, como explica Hitchcock, el lexicógrafo iraquí del siglo X al-Azharī: «gente que no es de ascendencia puramente árabe pero que se han introducido entre los árabes y hablan su lengua, e imitan su apariencia».[25] Además, añade Hitchcok, cuando en las crónicas islámicas andalusíes se quiere especificar la religión cristiana de un individuo, se usaba el término

20 Emilio CABRERA MUÑOZ, «Reflexiones sobre la cuestión mozárabe», *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe: (historia, arte, literatura, liturgia y música): Córdoba, 27 al 30 de abril de 1995*, Obra social y cultural Caja Sur, Córdoba, 1996, pp. 11-26.

21 Jean-Pierre MOLÉNAT, «Le problème du role des notaires mozárabes dans l'oeuvre des traducteurs de Tolède (XII-XIII siècle)», *En la España Medieval*, 18 (1995), pp. 39-60.

22 Edward COLBERT, *The martyrs of Córdoba (850-859): A study of the sources*. The Catholic University of America, Washington, 1962.

23 Richard HITCHCOCK, «El supuesto mozarabismo andaluz», *Andalucía Medieval. Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, Córdoba, 1978, vol. I, pp. 149-151.

24 Richard HITCHCOCK, «¿Quiénes fueron los verdaderos mozárabes? Una Contribución a la historia del mozarabismo», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 30:2 (1981), pp. 574-585.

25 Richard HITCHCOCK, *Mozarabs in medieval and early modern Spain: identities and influences*, Ashgate, Burlington, 2007, pp. IX-XX.

naṣrānī. Ann Christys, en una obra donde pretende estudiar a los cristianos de al-Andalus desde sus propias fuentes,[26] se muestra también reticente al uso del término «mozárabe» ya que, según la investigadora, implica un grado de aculturación que habría que estudiar y profundizar. Sin embargo, Cyrille Aillet[27] sí considera suficientemente probado el grado de aculturación como para legitimar el uso del término «mozárabe» para designar a la comunidad cristiana de al-Andalus desde su configuración hasta su desaparición, al igual que Eva Lapiedra,[28] que afirma que traducir habitualmente el término latino-castellano «mozárabe» por «arabizado» ayudaría a objetivar el ámbito de estudio, liberándole de la carga ideológica que arrastra desde tiempos de Simonet. El estudio de estos cristianos arabizados abarcaría todo tipo de individuos que, a lo largo de tantos años, convivieron con los musulmanes, y cuyos orígenes y circunstancias fueron muy diversos (incluyendo, de manera significativa, un origen extra-andalusí) pero que coincidieron en vivir bajo un estado islámico y en asimilar, en distintos grados, la cultura árabo-islámica.

b. Perspectivas y problemas terminológicos: muwallad, ʻaŷam, mawlā

Pero no sólo resulta interesante a la par que conflictivo el uso y las distintas interpretaciones que se han realizado sobre el término «mozárabe», sino también el estudio de otra terminología relativa o vinculada a los cristianos peninsulares en época islámica, como por ejemplo los términos «muladí» o ʻ*aŷam*». Pionero como siempre, Simonet[29] ya elaboró una relación de términos mediante los cuales los musulmanes denominaban a los cristianos de al-Andalus, aunque sin un análisis en profundidad de ellos. Señaló términos como «ácham»[30], traducido por bárbaro o extranjero, «naçraníes»,

26 Ann CHRISTYS, *Christians in al-Andalus, 711-1000*, Curzon Press, Richmond, 2002.

27 Cyrille AILLET, *Les mozarabes: christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IXe - XIIe siècle)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, pp. 3 y ss.

28 Eva LAPIEDRA, «Ulug rum», «muzarabes» y mozárabes: imágenes encontradas de los cristianos de al-Andalus», *Collectanea christiana orientalia,* 3 (2006), pp. 105-142.

29 Francisco Javier SIMONET, *Historia de los mozárabes*...

30 Reproduzco estos términos exactamente igual a como los escribió Simonet.

cristianos, «romies», romanos, «moxriques», politeístas, «dimmíes», clientes, «moahides», convenidos, aliados, confederados o clientes, y «mosálimes», los que viven en paz, dice Simonet, para distinguirlos de los cristianos norteños, que deben ser «guerreados». Más interés radica en la definición que hace de los «mouálados» o «muladíes», entendiéndolos como individuos que, a pesar de haberse convertido al islam, seguían manteniendo el espíritu nacional así como el odio a la dominación extranjera. Desde luego, la ideologización de sus percepciones estaba también aquí latente.

Hace algo más de una década, Eva Lapiedra[31] publicó el fruto de su tesis doctoral, un estudio terminológico e histórico sobre la imagen que los musulmanes andalusíes tenían de los cristianos, a través del campo cronístico islamo-andalusí. Al enfoque terminológico de nivel semiótico añadió un estudio cuantitativo en el que atendía a la frecuencia de uso de toda la gama terminológica. Asimismo, presentó una propuesta de reagrupamiento de los términos en cinco grupos: términos de extrañamiento (*ʻilŷ*, incivilizado y *ʻaŷamī*, bárbaro), religiosos (*ahl al-Kitāb*, gente del Libro y *naṣrānī*, nazareno o cristiano), jurídicos (*ḏimmí*, protegido y *mu'āhid*, pactante), bélicos-teológicos (*kāfir*, infiel, *mušrik*, asociador o politeísta, *ʻadūw*, enemigo, *Ṭāgiya*, tirano y *ʻābid al-aṣnām*/*sulbān*, adorador de los ídolos/cruces) y geográficos (*rumī*, romano y *ifranŷī*, francos). El término más utilizado en las fuentes, comenta Lapiedra, es *ʻadūw*, enemigo, aunque el que nos interesa en este apartado y que muestra interpretaciones más problemáticas es el de *ʻaŷamī*, traducido por bárbaro. Se identificaba con él a gentes que no eran árabes ni hablaban árabe. Refleja la alteridad de sangre y origen étnico, no superada en ocasiones por el universalismo religioso. Y es que se ha venido poniendo de relieve que en este tipo de terminología la arabización puede que fuese más determinante que la propia islamización.

Ana Fernández y Maribel Fierro, en su estudio del proceso de islamización a través de la *ʻUtbiyya*[32], ya señalaron la problemática

31 Eva LAPIEDRA, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, 1997.

32 Una serie de compilaciones de *masā'il* de juristas que pertenecen a la generación de maes-

existente con el vocablo *'aŷam*: ¿se refería a cristianos, o a individuos no arabizados independientemente de su religión? Para Hitchcock,[33] atendiendo al *Kitāb al-qudā bi-Qurtuba*[34] de al-Jušanī, no hay dudas: el término designaba a alguien que no estaba arabizado, sin importar su religión. La lengua no definía la religión, y podía incluso ser un elemento de diferenciación terminológica más determinante. De hecho, afirma el investigador británico, las fuentes no permiten establecer una diferencia radical entre lo que él interpreta como «mozárabe», que ya hemos comentado, y otro término mencionado, «muladí». Comentan Fernández y Fierro[35] que el término *muwallad* se suele definir como los cristianos convertidos al islam, pero que, sin embargo, designa al no árabe que vive entre ellos y está arabizado. Por ello, en las crónicas se distingue entre *muwalladūn* y *'aŷam*. El proceso de aculturación y arabización de esos muladíes culminaría con el de islamización, siendo difícil establecer una frontera clara entre ambos. Si bien es cierto que en las fuentes se distingue entre *muwalladūn* y *naṣrānī*, lo que parece indicar que los primeros serían musulmanes, también lo es que se distingue entre *muwallad* y *musalimah* (conversos al islam), de manera que parece que los primeros no tenían por qué hacer referencia a musulmanes exclusivamente. Esta hipótesis ya la había apuntado Fierro en su estudio sobre Ibn Ḥafṣūn[36] donde, efectivamente, proponía que *muwallad* designaría a alguien arabizado y no necesariamente islamizado, pero que, con el tiempo, la asimilación lingüística y cultural desembocaría en la religiosa y el significado original

---

tros medineses, egipcios y norteafricanos, de alfaquíes andalusíes cuya actividad jurídica se desarrolló entre finales del VIII y la primera mitad del IX. Se tratará con más detalle en el anexo documental. Ana FERNÁNDEZ FÉLIX y Maribel FIERRO, «Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus bajo los Omeyas: Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX», *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media, (Mérida, abril de 1999),* Luis Caballero y Pedro Mateos (eds.), Consorcio de la Ciudad Monumental de Mérida, Mérida, 2000, pp. 415-428.

33 Richard HITCHCOCK, *Mozarabs in medieval…*, p. 34.

34 En el anexo documental se puede encontrar un breve comentario de la obra.

35 Ana FERNÁNDEZ FÉLIX y Maribel FIERRO, «Cristianos y conversos al Islam…», pp. 415-428.

36 Maribel FIERRO, «Cuatro preguntas en torno a Ibn Hafsun», *Al-Qantara,* 16 (1995), pp. 221-257.

del término se alteraría. Dolores Oliver[37] afirma que el vocablo *muwallad* tenía un sentido peyorativo, con la connotación de renegado o bandido, para describir a los no árabes que se rebelaban contra el poder cordobés. Fierro[38] también apuntaba que se mencionan en el contexto de rebeldía contra Córdoba. En este sentido, las revueltas del siglo IX son de suma importancia. Para Aillet[39] se produjeron en el marco de una sociedad en transición, en vías de arabización e islamización. Dice el investigador francés que los muladíes, protagonistas de aquellas sublevaciones, no eran árabes, pero que tampoco se podían considerar todavía verdaderos musulmanes y, por consiguiente, no estaban plenamente integrados en la sociedad arabo-islámica.

Cabe mencionar, por último, la diferencia entre los términos *muwallad* y *mawlā*, referida habitualmente al modo de conversión. Comenta Walker[40] que los *mawālī* eran clientes de conversión que al islamizarse mantenían unos lazos con sus patronos árabes, lo que les llevaba a tener un hueco inmediato en la sociedad gobernante. Por su parte, los *muwalladūn* serían clientes de conversión de toda la comunidad islámica, por lo que no tendrían patrones y, por tanto, menos posibilidades de entrar en ese círculo de élite. Fierro apunta, en su artículo sobre los *mawālī* de ʻAbd al-Raḥmān I,[41] que en al-Andalus no se produjo una conversión masiva a través del *walā*, por lo que los *muwallad*, entendidos en este caso como conversos al islam, no tenían *nisba* tribal, y los *mawālī*, por su parte, constituyeron una clara minoría.

37 Dolores OLIVER, *Una nueva interpretación de «árabe», «muladí» y «mawlā» como voces interpretativas de grupos sociales*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1993.

38 Maribel FIERRO, «Cuatro preguntas en torno…», pp. 221-257.

39 Véase la primera parte de la obra Cyrille AILLET, *Les mozarabes: christianisme, islamisation…*, pp. 41-127.

40 Marilyn Higbee WALKER, *Islamization and muwallads in early Islamic Spain,* UMI, Michigan, 1998, pp. 22-28.

41 Maribel FIERRO, «Los mawali de ʻAbd al-Rahman I», *Al-Qantara,* 20/1 (1999), pp. 65-98.

3. ESTATUS Y REALIDAD DE LOS CRISTIANOS DE AL-ANDALUS: SITUACIÓN JURÍDICO-SOCIAL

Desde los primeros momentos de la penetración islámica los conquistadores habían mantenido la política de pactos que ya se practicó en la expansión en Oriente y en el Norte de África y que tan buenos resultados había dado. Esta política se basaba en considerar a la gente del Libro que no se convertía al islam como protegidos, estatus que se lograba mediante el pago de un impuesto personal y otro territorial, dependiendo de las propiedades de cada uno.[42] Además de esos tributos y una serie de normas sobre las relaciones entre la comunidad musulmana y la comunidad conquistada, los cristianos pudieron mantener su religión, su condición personal, su hacienda, sus costumbres e incluso sus leyes y magistrados, lo que les otorgaba cierta autonomía en relación con la comunidad mahometana. Por supuesto, los pactos se basaban en la aceptación de la superioridad del Islam, como demuestra el conocido de Tūdmīr o Teodomiro, igual que se venían realizando en Oriente.

Simonet,[43] escribiendo siempre desde su posición cargada de ideología, afirmaba que la dominación islámica, «de dulce y humana que había sido al principio» por la fuerza de las circunstancias, es decir, no por la bondad del islam sino por constituir una minoría que sólo sabía guerrear, «degeneró en un despotismo intolerable». Pese a su posicionamiento, no se puede dudar de su erudición, y estableció ya la diferencia de trato entre las poblaciones rendidas por fuerza de armas, lo que él llama «ánuatan»[44], más excepcionales, con condiciones más desfavorables, y sobre todo en el sur, y las que se entregaron por capitulación, «çolhan»[45], mayoritarias, con un trato preferencial, y sobre todo en la zona septentrional. Apuntó también en su extensa obra el estatus del que gozaban los cristianos en al-Andalus así como los dos impuestos, ya comentados, que debían tributar, así como

42 Eran considerados así protegidos o *ḏimmíes*, y debían pagar el impuesto personal o *ŷizya*, y el basado en la propiedad o *jarāŷ*.

43 Francisco Javier SIMONET, *Historia de los mozárabes*…

44 *ʻAnwa.*

45 *Ṣulḥ.*

el caso del pacto de Teodomiro, donde destaca la autonomía, la misma que tenían en muchos lugares de al-Andalus las comunidades cristianas, pero sin llegar a poder hablar, dice, de un Estado tributario. Eso sí, a diferencia de otras regiones, aquí el gobierno cristiano se constituyó como hereditario, al menos en los primeros momentos. A partir de aquí, realiza su magnífica narración de los acontecimientos que atañeron a los cristianos de al-Andalus, siempre desde una posición de desconfianza, por no decir aversión, hacia los musulmanes, y atendiendo a un esquema dicotómico dentro de la propia comunidad cristiana: el elemento hispano-romano, que «cifraba el bien y la salvación de España en su firme adhesión a la Iglesia» y no se veía influenciado por el islam, frente al elemento visigodo, que más aficionado a los intereses materiales que a la religión, colaboró con los musulmanes.

A partir de aquí, numerosos trabajos[46] han estudiado los pactos y el

46 Obras como Néophyte EDELBY, «L'autonomie legislative des chrétiens en terre d'islam», *Archives d'histoire du droit oriental,* 5 (1950-51), pp. 307-351(Repasa la autonomía legislativa de los cristianos desde los orígenes, desde el Profeta, atendiendo a áreas como el derecho de familia, los derechos reales, los derechos personales, la autonomía, la sucesión testamentaria, el derecho penal, etc.); Dominique MILLET-GERARD, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles*, Études Augustiniennes, París, 1984; Leopoldo PEÑARROJA TORREJÓN, *Cristianos bajo el Islam: los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*. Editorial Gredos, Madrid, 1993; Emilio CABRERA MUÑOZ, «Reflexiones sobre la cuestión mozárabe», *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe: (historia, arte, literatura, liturgia y música): Córdoba, 27 al 30 de abril de 1995*, Obra social y cultural Caja Sur, Córdoba, 1996, pp. 11-26 (Cabrera Muñoz apunta que, debido a la mayoría demográfica que suponían los cristianos en la Península Ibérica, los conquistadores musulmanes no podrían haber actuado de otra forma); Manuel NIETO CUMPLIDO, «Estatuto legal de los mozárabes cordobeses», *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe : (historia, arte, literatura, liturgia y música): Córdoba, 27 al 30 de abril de 1995*, Obra social y cultural Caja Sur, Córdoba, 1996, pp. 27-36 (Frente al mito de la tolerancia, presentado en numerosas ocasiones por la historiografía árabe, como vemos en el trabajo de Akmīr, Abdeluahed AKMIR, «La percepción del otro y las vías de tolerancia en al-Andalus», *Espiritualidad y convivencia en Al-Andalus*, Fátima Roldán Castro (ed.), Universidad de Huelva, Huelva, 2006, pp. 13-24, Nieto Cumplido afirma algo ya habitual en la historiografía «occidental»: no se puede hablar de tolerancia, sino de coexistencia); Anne-Marie EDDÉ, Françoise MICHEAU y Christophe PICARD, *Communautés chrétiennes en Pays d'Islam: du debut du VIIe siècle au milieu du XIe siècle*, Sedes, París, 1997; Emilio CABRERA MUÑOZ, «Los mozárabes: un grupo social olvidado», *Los mozárabes: una minoría olvidada*, Juan del Río Martín y Manuel González Jiménez (eds.), EL Monte, Sevilla, 1998, pp. 11-46; María Jesús VIGUERA, «Cristianos, judíos y musulmanes en al-Andalus», *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo*, Julio Valdeón Baruque (ed.), Ámbito, Valladolid, 2004, pp. 43-69; Manuel RINCÓN ÁLVAREZ, *Mozárabes y mozarabías*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003; Joaquín VALLVÉ BERMEJO, «Los musulmanes

estatus de los cristianos, liberados de la carga ideológica que pesaba sobre Simonet. De esta manera, han llegado a establecer un marco teórico de actuación de los poderes islámicos que, salvo excepciones, ha coincidido a lo largo de los distintos periodos históricos. En líneas generales, afirman que las comunidades cristianas pasaron a ser consideradas como población protegida y amparada, *ḏimmíes*, por el Estado musulmán. Al aceptar este estatus, las minorías quedaban excluidas de la participación en el poder político con la condición de quedar protegidos desde entonces en todos sus derechos personales y reales, en sus vidas y haciendas, en su religión y en sus leyes. Los cristianos tuvieron sus propios magistrados, como el *comes*, llegaron a ocupar algún cargo dentro de la administración islámica, como el de *ṣāḥib al-madina*,[47] e incluso se produjeron numerosos matrimonios mixtos, como el famoso de ʻAbd al-ʻAzīz y Egilona. Los musulmanes crearon, tanto para cristianos como judíos, una legislación especial, tomando como base el Corán, la *Sunna* y los pactos o capitulaciones otorgados desde los primeros tiempos del islam. Con el tiempo este derecho fue modificado y

de al-Andalus: su relación con cristianos y judíos (siglos VIII-X)», *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo*, Julio Valdeón Baruque (ed.), Ámbito, Valladolid, 2004, pp. 13-42; Richard HITCHCOCK, *Mozarabs in medieval…*; Paulina LÓPEZ PITA, «Algunas consideraciones sobre la legislación musulmana concernientes a los mozárabes», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval,* 20 (2007), pp. 163-181; Alejandro GARCÍA SANJUÁN, «Formas de sumisión del territorio y tratamiento de los vencidos en el derecho islámico clásico», *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII),* Maribel Fierro y Francisco García Fitz (eds.), CSIC, Madrid, 2008, pp. 61-111(Interesante estudio que profundiza en temas como el reparto del botín y las formas de sumisión, dependiendo del modelo de conquista, pacífica o por la fuerza); José E. LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, «Cristianos en el al-Andalus (siglos VIII-XII)», *Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana: XVIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 30 de julio al 3 de agosto de 2007*, José Ignacio de la Iglesia Duarte (ed.), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2008, pp. 271-298, o Cyrille AILLET, *Les mozarabes: christianisme, islamisation…*

47 Afirma Molénat, Jean-Pierre MOLÉNAT, «Chrétiens d'al-Andalus et Omeyyades (viiie-xie siècles)», *Al-Andalus omeya*, José Luis del Pino (ed.), PRASA, Córdoba, 2002, pp. 53-65, que durante el califato se va a dar una colaboración aún más estrecha entre la elite cristiana y los soberanos omeyas, como se puede ver en la relación de los ḏimmíes cristianos de Córdoba utilizados como traductores del califa que ha elaborado Aillet, Cyrille AILLET, «Anthroponymie, migrations, frontières: notes sur la «situation mozarabe» dans le nord-ouest ibérique (ixe- xie siècle)», *Annales du Midi,* 261 (2008), pp. 5-32, o en los médicos de la corte califal estudiados por Vernet, Juan VERNET, «Los médicos andaluces en el «Libro de las generaciones de médicos» de Ibn Yulyul», *Anuario de Estudios Medievales,* 5 (1968), pp. 445-462.

enriquecido con varias ordenanzas emitidas por los respectivos gobernantes. Esa normativa incluía la tributación específica de la que ya hemos hablado, así como una serie de reglas jurídico-sociales que se han ido dilucidando con precisión en otros estudios que comentaremos más adelante. Este modelo de dominación quedó reflejado en el citado pacto de Tūdmīr, único andalusí que conservamos, y que es de recurrente mención en todos esos trabajos nombrados. En torno a este texto se han generado dos posiciones historiográficas: la primera[48] no duda de su autenticidad, mientras que la segunda[49] muestra más reservas, sobre todo debido a las copias diferentes que nos han llegado. Hitchcock,[50] por su parte, cree que el documento que se conserva, al no ser el original, podría representar el modelo de pacto aplicado en las zonas no beligerantes.

Interesante es también, al hilo de las colaboraciones de los cristianos con las autoridades andalusíes, destacar algunos trabajos que han subrayado el papel de la Iglesia «mozárabe», por su evidente importancia en la organización social de las comunidades cristianas. Dice Díaz y Díaz[51] que para garantizar su actuación legal entre los cristianos así como su reconocimiento por parte de la sociedad andalusí, la Iglesia permitió que fuesen los dirigentes cordobeses quienes eligiesen a los obispos, en concreto refiriéndose a la época califal. Para Acién Almansa,[52] la estrategia de los conquistadores fue el establecimiento de la dualidad *'amīl*-obispo para el control de los territorios desde las ciudades, aportando uno el poder coactivo y el censo el otro,

48 Obras como Enrique LLOBREGAT, *Teodomiro de Oriola, su vida y su obra,* Caja de Ahorros Provincial de la Diputación, Alicante, 1973, o Pedro CHALMETA, *Invasión e islamización: la sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus,* Mapfre, Madrid, 1994.

49 Estudios como Miquel BARCELÓ, *El sol que salió por Occidente: (estudios sobre el estado omeya en al-Andalus)*, Universidad de Jaén, Jaén, 1997 o Eduardo MANZANO MORENO, *Árabes, bereberes e indígenas: Al-Andalus en su primer período de formación*, Ecole Française de Rome, Roma, 1998.

50 Richard HITCHCOCK, *Mozarabs in medieval…*, pp. 14-17.

51 Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, «Los mozárabes. Una minoría combativa», *¿Existe una identidad mozárabe?: historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Cyrille Aillet, María Teresa Penelas y Philippe Roisse (eds.), Casa de Velázquez, Madrid, 2008, pp. 1-8.

52 Manuel ACIÉN ALMANSA, «Consideraciones sobre los mozárabes de al-Andalus», *Studia histórica. Historia Medieval,* 27 (2009), pp. 23-36.

siendo a su vez lo que explicaría las curiosas noticias sobre la jerarquía eclesiástica y su fidelidad a Córdoba. Esa estrategia dual, afirma el autor, se puede extender a todo el territorio andalusí y sería una de las causas de la permanencia de sedes episcopales.[53]

Cabe también destacar, a la hora de analizar la posición jurídico-social de los cristianos en al-Andalus, una serie de trabajos dedicados al estudio de normas, surgidas sobre todo desde ámbitos religiosos, que ponían de relieve la configuración de unas fronteras, al menos teóricas, entre las comunidades, entre los musulmanes y los *ḏimmíes*. Uno de los elementos que más ayudaba a la creación de esos límites mentales es el concepto de pureza, *ṭahāra*, e impureza ritual, *ḥadaṯ* o *ŷanāba*, sirviendo como medio de inclusión y exclusión. Los cristianos, siguiendo este razonamiento, son considerados *naŷas*, es decir, susceptibles de provocar impureza al contacto con musulmanes. Hay que tener en cuenta, como recuerda García Sanjuán,[54] a la hora de analizar este tipo de obras jurídicas, un problema metodológico de peso: el de establecer una adecuada contextualización para obras esencialmente teóricas y, por tanto, en buena medida descontextualizadas. Son tratados que suelen destacar por su carácter fuertemente teórico y moralizante, aunque tienen también cierta dimensión práctica que nos acercaría al contexto vivido por el autor. Dentro de este grupo de estudios, destaca el profundo análisis que hizo Fernández Félix de la ya mencionada *'Utbiyya*.[55] De todas las *masā'il*[56] que presenta esta obra jurídica, tan sólo

53 Dice Pedro Herrera Roldán, Pedro HERRERA ROLDÁN, «Las escuelas cristianas de la Córdoba del s. IX», *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe: (historia, arte, literatura, liturgia y música): Córdoba, 27 al 30 de abril de 1995*, Obra social y cultural Caja Sur, Córdoba, 1996, pp. 195-200, que tras la conquista islámica, la Iglesia conservó intacta su organización interna, lo que ejemplifica con el estudio de la existencia de escuelas cristianas en la Córdoba del siglo IX a partir de textos como los de Eulogio de Córdoba.

54 Alejandro GARCÍA SANJUÁN, «Judíos y cristianos en la Sevilla almorávide: el testimonio de Ibn' Abdun», *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media: III Jornadas de Cultura Islámica*, Alejandro García Sanjuán (ed.), Universidad de Huelva, Huelva, 2003, pp. 57-84.

55 Ana FERNÁNDEZ FÉLIX, *Cuestiones legales del islam temprano: La 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, CSIC, Madrid, 2003, pp. 433-492.

56 Cuestiones jurídicas.

un 3% se refiere a no musulmanes, lo que nos muestra que era un tema marginal en este tipo de obras. Interesaban más las cuestiones relativas a la propia comunidad islámica. Donde más aparecen es en el *Kitāb al-Ŷihād* y en el *Kitāb al-Nikāḥ*, el libro del matrimonio. Podríamos clasificar estas cuestiones jurídicas que atienden a los cristianos en cuatro grupos: las que reflejan una intención por parte de los juristas de establecer diferencias entre los musulmanes y los infieles, basadas principalmente en prácticas y rituales, pertenecientes a una etapa temprana del islam; las que tratan sobre qué tiene que hacer un no musulmán para convertirse,[57] donde, evidentemente, tiene lugar una importante purificación[58]; las relativas a la apostasía y a los cristianos que insultan al islam y, por último, las que tratan sobre la normativa de las iglesias dentro de territorio islámico. Las fronteras que se establecían con este tipo de jurisprudencia, no eran sólo útiles para diferenciarse frente al resto de comunidades religiosas, sino también para delimitar y controlar a los miembros de la propia y evitar que la abandonasen. La apostasía, recordemos, se pagaba con la muerte.

Otro trabajo que sigue esta línea es el ya citado artículo de García Sanjuán.[59] En él, el autor andaluz pretende estudiar la situación de los *ḏimmíes* en época almorávide, algo sobre lo que volveremos más adelante, mediante el análisis del tratado de Ibn ʻAbdūn, un texto jurídico de *ḥisba*, de control del mercado, cuyo objetivo último es ordenar el bien y prohibir el mal. Se inserta en la tradición de los textos legales en los que hay referencias a judíos y cristianos, y se dirige a hacer que se cumpla el pacto de protección y a intentar limitar los contactos entre musulmanes y protegidos. Como dice el autor, se refiere en un total de siete ocasiones a los *ḏimmíes*, casi siempre de forma indistinta tanto a cristianos como a judíos, haciéndolo en un tono claramente despectivo y peyorativo. Volvemos a ver, como en la ʻ*Utbiyya*,

57 Los estados de transición, comenta la autora, son los más peligrosos ya que conllevan mayor indefinición.

58 Uno de los elementos que más ayuda a establecer esa frontera es la pureza e impureza ritual. El concepto de *ṭahāra*, pureza ritual, serviría como elemento de inclusión y exclusión. Frente a él estaría el de impureza ritual, *ḥadaṯ* o *ŷanāba*, generado por el contacto con los no musulmanes.

59 Alejandro GARCÍA SANJUÁN, «Judíos y cristianos en la Sevilla almorávide…», pp. 57-84.

que los no musulmanes no eran la prioridad en este tipo de obras. García Sanjuán ha publicado también, dentro de esta misma línea de investigación, otro artículo donde estudia la reglamentación jurídica y la práctica social del consumo de los alimentos de los *ḏimmíes*[60]. Utilizando numerosas fuentes como exégesis coránicas, tratados y manuales de derecho, *fatāwā* y obras de *ḥisba*, aborda la cuestión referida a la legalidad del consumo por parte de los musulmanes de los alimentos procedentes de judíos y cristianos, en la que hay que distinguir, según el autor, varios aspectos en función de diversas circunstancias, tales como el tipo de alimentos de que se trate o, siendo carne, la forma en que se haya procedido al sacrificio de los animales.

Debemos también mencionar, dentro de este grupo historiográfico, un interesante artículo de la doctora Fierro[61] sobre las normas de cómo tratar un Corán. Debido a una determinada exégesis de los versículos 56:77-80[62], algunos comentaristas interpretaron que en dicho pasaje había una referencia a los ejemplares escritos del Corán, así como que la expresión «los purificados» tenía un contenido legal, a saber, que sólo quienes estuviesen en un estado de pureza ritual podían tocar copias del Corán. De aquí dedujeron que los no musulmanes no podían entrar en contacto con el libro sagrado del islam. Vemos, de nuevo, cómo el concepto de impureza y la visión de los cristianos y judíos como generadores de ella es más que significativo. Otra cuestión controvertida y que ha suscitado investigación, siguiendo esta línea de estudios dedicados a analizar las normativas jurídico-sociales en torno a los *ḏimmíes*, es la de cómo y dónde podían los cristianos construir sus iglesias. Molénat ha publicado recientemente un artículo[63] en el que estudia

60 Alejandro GARCÍA SANJUÁN, «El consumo de los alimentos de los «Dimmíes» en el Islam medieval: prescripciones jurídicas y práctica social», *Historia, instituciones, documentos*, 29 (2002), pp. 109-146.

61 Maribel FIERRO, «En manos de fieles e infieles: normas relativas a cómo tratar los ejemplares escritos del Corán», *Corán ayer y hoy: perspectivas actuales sobre el islam: estudios en honor al profesor Julio Cortés*, Miguel Hernando de Larramendi y Salvador Peña Martín (coords.), Berenice, Córdoba, 2008, pp. 199-214.

62 «Es, en verdad, un Corán noble, contenido en una Escritura escondida que no tocan sino los purificados».

63 Jean-Pierre MOLÉNAT, «La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d'après leurs églises (VIIIe-Xe siècles)», *Al-Qantara,* 33/1 (2012), pp. 147-168.

la situación de iglesias y monasterios en la Córdoba omeya. Concluye que habría templos en las afueras y en la sierra así como en los arrabales, pero no se ubicaría ninguno en la medina. Explica el autor francés esa situación mediante el estudio de fuentes jurídicas, en especial una *fatwā* de principios del siglo X, donde se dice que las iglesias deben estar fuera de la vista de los musulmanes y sus templos. Por lo tanto, sólo habría iglesias en la periferia cordobesa, y su integración tendría lugar debido a la creciente aglomeración y a los procesos de islamización, replanteándose de este modo esa mezcla religiosa que las autoridades musulmanas querían evitar con este tipo de prescripciones que venimos comentando.

Pero a pesar de toda esta reglamentación analizada en esos trabajos y tendente a la configuración de fronteras entre las comunidades religiosas, encontramos una realidad social un tanto más compleja, donde las relaciones entre musulmanes y *ḏimmíes* eran mucho más fluidas. En un estudio[64] ya clásico, De la Granja se adentra en uno de los aspectos más curiosos de la historia social de al-Andalus: el de la convivencia entre cristianos y musulmanes en la celebración conjunta de fiestas trinitarias[65], como la fiesta de la *'anṣara*, el día de san Juan, o el nacimiento de Jesús, el *mīlād*. Los alfaquíes condenaron estas prácticas por considerarlas *bid'a sayyi'a* o *maḏmūma*, es decir, una innovación mala o vituperable, lo que considera nuestro autor un exceso de celo, ya que los musulmanes no se acercaban a la fe cristiana por participar en esas festividades. A pesar de las prohibiciones, tanto el pueblo musulmán como las autoridades tomaron parte en esas fiestas, puesto que no veían en ellas contenidos religiosos y conmemoraban el nacimiento de dos profetas del islam, Jesús y Juan. Uno de los tópicos más extendidos sobre las ciudades andalusíes, que respondería a la delimitación física de las comunidades religiosas que todas esas prescripciones jurídicas pretendían

---

64 Fernando DE LA GRANJA, «Fiestas cristianas en al-Andalus. (Materiales para su estudio) I», *Al-Andalus,* 34/1 (1969), pp. 1-53 y Fernando DE LA GRANJA, «Fiestas cristianas en al-Andalus. (Materiales para su estudio) II», *Al-Andalus,* 35/1 (1970), pp. 119-142.

65 Sobre esta misma cuestión, García Sanjuán ha publicado recientemente un artículo basado en los textos de De la Granja, Alejandro GARCÍA SANJUÁN, «La celebración de la Navidad en al-Andalus y la convivencia entre cristianos y musulmanes», *Te cuento la Navidad. Visiones y miradas sobre las fiestas de invierno*, José María Miura Andrades (ed.), Aconcagua, Sevilla, 2011, pp. 43-49.

instaurar, es la existencia de barrios confesionales. Mazzoli-Guintard[66] niega esta realidad, basándose en ejemplos como el que aparece en el compendio jurídico de Ibn Sahl, en el que se narra la disputa por una casa arruinada ubicada entre una propiedad musulmana y otra judía, en la Córdoba de 1072. Afirma la autora que existirían así barrios mezclados, sin fronteras religiosas, y zonas de profunda convivencia como el zoco. Lo cierto es que la existencia y reiteración continuada de toda esa normativa jurídico-social responde a que su aplicación y cumplimiento era más bien laxo.

Por último, dentro de este apartado sobre la situación jurídico-social de los cristianos en al-Andalus, debemos mencionar un debate historiográfico que se centra en el cambio que pudo o no comenzar a producirse en la realidad de esas comunidades cristianas andalusíes a partir de finales del siglo XI y la llegada del imperio almorávide. Podemos diferenciar tres corrientes con respecto a esta cuestión: una primera que afirma que con la llegada de los almorávides empeoró ostensiblemente la situación de los cristianos de al-Andalus, una segunda que interpreta que incluso pudo mejorar, y una tercera, quizás la más acertada, que opina que la situación no varió demasiado, sino que los nuevos gobernantes se limitaron a aplicar con más rigor los pactos que había establecidos con los *ḏimmíes*.

Dentro del primer posicionamiento debemos nombrar, como no, a Simonet. Para el autor decimonónico, «los fieros almorávides no pensaron sino en destruirlos del todo, y si no lo consiguieron por completo, la situación de aquellos infelices cristianos fue cada día más azarosa y miserable».[67] Los norteafricanos, por tanto, imbuidos de un fanatismo religioso sin precedentes, tendrían como objetivo la desaparición de las comunidades cristianas de al-Andalus. A pesar de ser una interpretación algo superada, autores como Rincón Álvarez[68] siguen apostando por ella,

66 Christine MAZZOLI-GUINTARD, *Vivre à Cordoue au Moyen Âge. Solidarités citadines en terre d'islam aux X-XI siècles*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2003 y Christine MAZZOLI-GUINTARD, «Espacios de convivencia en las ciudades de Al-Andalus», *Espiritualidad y convivencia en Al-Andalus*, Fátima Roldán Castro (ed.), Universidad de Huelva, Huelva, 2006, pp. 73-90.

67 Francisco Javier SIMONET, *Historia de los mozárabes…*, p. 733.

68 Manuel RINCÓN ÁLVAREZ, *Mozárabes…*, pp. 54-57.

defendiendo que los almorávides llegaron dispuestos a masacrar a los cristianos andalusíes. En cuanto a la segunda corriente de interpretación, cabe mencionar a ciertos sectores de la historiografía árabe, que llega incluso a decir que, excepto en momentos puntuales, hubo tolerancia hacia los cristianos en época almorávide.[69]

Dentro de la tercera posición de interpretación cabe destacar, en primer lugar, el trabajo de Lagardere,[70] en el que dice que los almorávides no pusieron en tela de juicio el estatuto de la *ḏimma*. De haberlo hecho, no se hubieran producido cuestiones legales acerca de las propiedades que los cristianos deportados tras la expedición de Alfonso I dejaron en al-Andalus, en especial las iglesias. La misma línea sigue Delfina Serrano Ruano,[71] quien afirma, tras traducir las *fatāwā* de deportación, que los expulsados tras la campaña aragonesa fueron los que habían roto, según los almorávides, el pacto de protección, por lo que éste seguía vigente. De la misma opinión es Peñarroja Torrejón,[72] quien además menciona a las milicias cristianas que actuaban bajo las órdenes de los gobernantes almorávides. Hanna Kassis,[73] por su parte, sostiene que el rigor a la hora de aplicar el pacto de la *ḏimma* habría aparecido antes, gobernando los taifas, época en la que los cristianos de al-Andalus tuvieron que afrontar dos situaciones difíciles y, hasta cierto punto, interrelacionadas. De un lado, la descomposición del estado que, para bien o para mal, les había dado un mínimo de seguridad. De otro, el avance de los cristianos del norte y, con él, la esperanza de una teórica liberación. Empezaban a ser vistos por los andalusíes como una «quinta columna». Los alfaquíes de la época no dejaron de recordar que los *ḏimmíes* tenían

69 Ahmed BENREMDANE y Brahim EL KADIRI BOUTCHICH, «Los mozárabes de al-Andalus y la cuestión de la tolerancia bajo los almorávides», *III Estudios de Frontera. Convivencia, defensa y comunicación en la frontera*, José Rodríguez Molina y Francisco Toro Ceballos (coords.), Diputación Provincial de Jaén, Jaén, 2000, pp. 133-148.

70 Vincent LAGARDERE, «Communautes mozárabes et pouvoir almorávide en 1125 en al-Andalus», *Studia Islámica,* 67 (1988), pp. 99-119.

71 Delfina SERRANO RUANO, «Dos fetuas sobre la expulsión de los mozárabes al Magreb en 1126», *Anaquel de estudios árabes,* 2 (1991), pp. 163-182.

72 Leopoldo PEÑARROJA TORREJÓN, *Cristianos bajo el Islam…*, pp. 134-139.

73 Hanna KASSIS, «Arabic-speaking Christians in al-Andalus…», pp. 401-450.

un estatuto separado, subordinado a la comunidad islámica, y que debían vivir aislados de la misma. Con todo, afirma la autora, el distanciamiento entre cristianos y musulmanes, su incapacidad para aceptarse mutuamente, garantizaba la coexistencia, por muy precaria que ésta fuera. Con la llegada de los almorávides se habría mantenido la aplicación estricta de los estatutos de la *ḏimma* en todo el territorio andalusí. Interesante es también la perspectiva de la doctora Fierro,[74] que replantea la política de los taifas y almorávides frente a los *ḏimmíes* diciendo que no sería causa de su fanatismo sino de la coyuntura política: la toma de Barbastro produjo una inflexión en la evolución del islam andalusí, comenzando a mostrarse más insistente en aplicar los pactos de forma correcta y completa.[75] Cabe destacar, por último, el ya citado análisis que realizó García Sanjuán sobre el tratado de Ibn ʻAbdūn.[76] El investigador se plantea que la agresividad que muestra el autor musulmán hacia los *ḏimmíes* podía tener su origen en dos factores: una animadversión personal, o una influencia de los dogmas almorávides. Pero sea cual sea ese origen, afirma García Sanjuán, los preceptos nos remiten más bien al efectivo cumplimiento de una tradición preestablecida que a la introducción de normas novedosas, aun admitiendo la existencia de elementos inéditos en alguna de sus estipulaciones, como la obligación de que los clérigos cristianos se circuncidasen, la prohibición a los *ḏimmíes* de comprar libros escritos por musulmanes, o el impedimento a los clérigos cristianos de tener concubinas (cristianas, musulmanas era impensable) y la obligatoriedad de que se casasen, lo que suponía una extensión de la ley islámica a la cristiana.

---

74 Maribel FIERRO, «La religión», *Los reinos de taifas. Al-Andalus en el siglo XI, vol. VIII/1 de la Historia de España Menéndez*, María Jesús Viguera (ed.), Espasa Calpe, Madrid, 1994, pp. 399-496.

75 Esta misma línea interpretativa la propone Molénat, Jean-Pierre MOLÉNAT, «La fin des chrétiens arabisés d'al-Andalus. Mozarabes de Tolède et du Gharb au XII siècle», *¿Existe una identidad mozárabe?: historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Cyrille Aillet, María Teresa Penelas y Philippe Roisse (eds.), Casa de Velázquez, Madrid, 2008, pp. 287-297, afirmando que el avance cristiano por el norte radicalizaría el discurso del islam, con la puesta en práctica por parte de los almohades de un estricto cumplimiento de los estatutos de la *ḏimma*.

76 Alejandro GARCÍA SANJUÁN, «Judíos y cristianos en la Sevilla almorávide…», pp. 57-84.

4. CRISTIANOS Y DINÁMICAS DE ARABIZACIÓN E ISLAMIZACIÓN: SITUACIÓN RELIGIOSO-CULTURAL

Debemos también, sin duda, detenernos a analizar los distintos estudios que se han dedicado al análisis de los procesos de arabización e islamización, tan importantes en las dinámicas de transformación por las que los cristianos de al-Andalus caminaron. Supuso una mutación cultural para las comunidades cristianas andalusíes, así como también, en muchos casos, una definitiva conversión religiosa. Son procesos históricos que, de forma más o menos acelerada, dependiendo de la interpretación del autor que los analice, se pueden enlazar con otras dinámicas similares en las que la cultura y la religión de los gobernantes, dominantes por tanto, se van poco a poco imponiendo, bien a la fuerza o por el propio devenir de las circunstancias sociales.

Podríamos hablar de una primera corriente «tradicionista», encabezada por Simonet,[77] que postula una pervivencia continuada hasta la *Reconquista* de importantes comunidades cristianas bajo dominio islámico, habiendo sufrido las mínimas contaminaciones musulmanas, tanto lingüísticas como culturales. Leopoldo Peñarroja[78] propone, para el caso valenciano, una supervivencia similar. Frente a esta interpretación aparece la llamada corriente «revisionista», defendida sobre todo por Mikel de Epalza.[79] El punto clave

77 Francisco Javier SIMONET, *Historia de los mozárabes…*

78 Leopoldo PEÑARROJA TORREJÓN, *Cristianos bajo el Islam…*, pp. 290 y ss.

79 Trabajos como Mikel DE EPALZA y Enrique A. LLOBREGAT, «¿Hubo mozárabes en tierras valencianas? Proceso de islamización en el Levante de la Península», *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos,* 36 (1982), pp. 7-31; Mikel DE EPALZA, «La islamización de al-Andalus: mozárabes y neomozárabes», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos,* 23 (1985–86), pp. 171–179; Mikel DE EPALZA, y María Jesús RUBIERA, «Los cristianos toledanos bajo dominación musulmana», *Simposio Toledo Hispanoárabe*, Colegio Universitario, Toledo, 1986, pp. 129-134; Mikel DE EPALZA, «Mozarabs: an emblematic Christian Minority in Islamic Al-Andalus», *The Legacy of Muslim Spain*, Salma Khadra (ed.), Brill, Leiden, 1992, pp. 148-170; Mikel DE EPALZA, «Les Mozarabes. État de la question», *Rente du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 63-64/1 (1992), pp. 39-50; Mikel DE EPALZA, «Note de sociologie religieuse médiévale: la disparition du Christianisme au Maghreb et à Al-Andalus», *Mélanges Mohamed Talbi*, Publications de la Faculté des letttres de la Manouba, Túnez, 1993, pp. 69-79; Mikel DE EPALZA, «Falta de obispos y conversión al islam de los cristianos de Al-

de su argumentación es la cuestión que gira en torno a los obispos: como hipótesis de trabajo propone que la falta de información sobre la existencia de los prelados podría significar su ausencia, por lo que, si consideramos a la institución episcopal vital para la perduración de las comunidades cristianas, éstas desaparecerían pronto. Epalza introduce así el neologismo neo-mozárabe para referirse a cristianos no autóctonos del territorio andalusí, procedentes del norte, que se asientan en él, y formarían la mayoría de las comunidades «mozárabes» que se encuentran los conquistadores norteños en Toledo y Valencia. María Jesús Rubiera[80] comparte la teoría de Epalza sobre los cristianos en el Levante andalusí: pudieron desaparecer pronto debido a la carencia de las estructuras necesarias para la formación de obispos y la consagración de los santos óleos necesarios para el bautismo. Por tanto, los que aparecen en las fuentes serían neo-mozárabes, y no descendientes de los cristianos autóctonos. Para la comunidad toledana opina lo mismo:[81] la comunidad cristiana desapareció en el siglo X y lo que se encontró Alfonso VI serían neo-mozárabes. Afirma también que, tras la conquista toledana, muchos musulmanes se convirtieron al cristianismo.[82] Es lo que llama «cristianos nuevos de moros». Estos conversos habrían pasado desapercibidos porque se mimetizaron con los mozárabes y neo-mozárabes.

Una tercera postura historiográfica podría ser definida como intermedia, defendida por la mayoría de los investigadores. Proponen un término medio que postula la existencia de núcleos de comunidades cristianas poco importantes y muy arabizadas a finales del siglo X, y que perdurarían hasta el XII, momento en el que van desapareciendo con la llegada de

Andalus», *Al-Qantara,* 15 (1994), pp. 385-400, o Mikel DE EPALZA, «La desaparición del Cristianismo en el Magreb y en Al-Andalus», *Encuentro Islamo-Cristiano,* 267 (1994), pp. 2-6.

80 María Jesús RUBIERA, *La Taifa de Denia*, Instituto Juan Gil-Albert, Alicante, 1985; María Jesús RUBIERA, *Villena en las calzadas romana y árabe*, Universidad de Alicante, Alicante, 1985 y María Jesús RUBIERA, *Xàtiva musulmana (segles VIII-XIII)*, Ajuntament de Xàtiva, Xàtiva, 1987.

81 Mikel DE EPALZA, y María Jesús RUBIERA, «Los cristianos toledanos bajo dominación musulmana», *Simposio Toledo Hispanoárabe*, Colegio Universitario, Toledo, 1986, pp. 129-134.

82 María Jesús RUBIERA, «Los primeros moros conversos o el origen de la tolerancia» *Toledo siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Louis Cardaillac (ed.), Alianza, Madrid, 1992, pp. 109-117.

almorávides y almohades. Dentro de esta corriente podemos citar autores como Picard,[83] Guichard,[84] Lagardere,[85] Serrano[86] o Viguera,[87] quien habla del «gran viraje» del siglo XI, es decir, cuando se comienza a completar la islamización. Para ella, sólo se podría hablar de al-Andalus de las tres religiones hasta los siglos XI-XII. Y es que son muchos los investigadores que opinan que con la llegada de los almohades desaparecieron las comunidades cristianas andalusíes. En esta línea de interpretación está Maribel Fierro,[88] que cree que fueron causas doctrinales más que políticas las que llevaron a los almohades a pretender la desaparición de los *ḏimmíes* de su imperio, razones como la perspectiva escatológica de la venida del *Mahdī*, la presencia de elementos *šī'íes* en el pensamiento unitario o una tradición exegética alternativa sobre ciertos *ḥadīṯ* acerca de la expulsión de cristianos y judíos del Hiyaz, enlazando con las interpretaciones de aṭ-Ṭabarī e Ibn Ḥazm.[89] También encontramos, dentro de esta corriente,

83 Christophe PICARD, «Les mozarabes dans l'Occident ibérique (VIII-XIIe siècles)», *Revue des Etudes Islamiques,* 51 (1983), pp. 77-88.

84 Pierre GUICHARD, «Les Mozarabes de Valence et d'Al-Andalus entre l'histoire et le mythe», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée,* 40 (1985), pp. 17-27.

85 Vincent LAGARDERE, «Communautes mozárabes et pouvoir almorávide en 1125 en al-Andalus», *Studia Islámica,* 67 (1988), pp. 99-119.

86 Delfina SERRANO RUANO, «Dos fetuas sobre la expulsión de los mozárabes al Magreb en 1126», *Anaquel de estudios árabes,* 2 (1991), pp. 163-182.

87 María Jesús VIGUERA, «Sobre mozárabes», *Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo: [actas del Congreso celebrado en Medina del Campo en 1991]*, Eufemio Lorenzo Sanz (coord.), Junta de Castilla y León, Valladolid, 1993, vol. 3, pp. 205-218 y María Jesús VIGUERA, «Cristianos, judíos y musulmanes en al-Andalus», *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo*, Julio Valdeón Baruque (ed.), Ámbito, Valladolid, 2004, pp. 43-69.

88 Maribel FIERRO, «Christian success and Muslim fear in Andalusi writings during the Almoravid and Almohad periods», *Israel Oriental Studies,* 17 (1997), pp. 155-178 y Maribel FIERRO, «A Muslim land without Jews or Christians: Almohad policies regarding the 'protected people'», *Christlicher Norden - Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, Matthias Tischler y Alexander Fidora (eds.), Aschendorff, Verlag, 2011, pp. 231-247.

89 En la comunicación que presenté en las *VII Jornadas hispanoportuguesas de Historia Medieval. La Península Ibérica en tiempos de Las Navas de Tolosa*, propongo que la política de conversión o expulsión hacia los *ḏimmíes* puesta en marcha por los almohades, al menos de forma teórica, se puede rastrear en la cronística unitaria y filo-unitaria.

estudios como el de García Sanjuán[90] sobre la Sevilla andalusí, en el que concluye que la irrupción de los almohades supuso la liquidación de la sede episcopal y la extinción de la mermada comunidad cristiana sevillana, o al ya citado de Molénat.[91]

Dentro de esta mayoritaria corriente «intermedia», encontramos también dos posturas acerca del momento en que la población musulmana comenzó a ser demográficamente superior. La primera viene marcada por el ya clásico estudio cuantitativo mediante el análisis onomástico de los diccionarios biográficos de Richard Bulliet,[92] cuya conclusión es que ese cambio en la balanza ocurriría a mediados del siglo X. Richard Fletcher[93] acepta esta teoría, que además la ve corroborada por los cálculos que se han hecho de las ampliaciones de la mezquita de Córdoba. Pierre Guichard,[94] sin embargo, se muestra reservado. Para el francés, la impresión que se extrae de las crónicas referentes a las revueltas muladíes de finales del siglo IX y principios del X no es la de un lugar donde los cristianos fuesen mayoritarios. Cyrille Aillet[95] también es

90 Alejandro GARCÍA SANJUÁN, «Declive y extinción de la minoría cristiana en la Sevilla andalusí (ss. XI-XII)», *Historia, instituciones, documentos,* 31 (2004), pp. 269-286.

91 Jean-Pierre MOLÉNAT, «La fin des chrétiens arabisés d'al-Andalus…», pp. 287-297. Molénat, en otro trabajo sobre la desaparición de las comunidades cristianas andalusíes, Jean-Pierre MOLÉNAT, «Sur le role des almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en Al-Andalus», *Al-Qantara,* 18/2 (1997), pp. 389-414, dice que, aunque no se pueda negar el papel de los almohades, no se dispone, hasta el momento, de documentos de procedencia islámica occidental para reivindicar la supresión de la *ḍimma.*

92 Richard BULLIET, *Conversion to Islam in the medieval period: an essay in quantitative history*, Harvard University Press, Cambridge, 1979, pp. 114-127. De todos modos, numerosas han sido las revisiones realizadas a la obra de Bulliet, atendiendo a cuestiones como su metodología o la imposibilidad de su uso en conversiones masivas tribales. Véanse trabajos como Michael MORONY, «The age of Conversions: A reassessment», *Conversion and continuity: indigenous Christian communities in Islamic lands: eight to eighteenth centuries*, Michael Gervers y Ramzi Jibran Bikhazi (eds.), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1990, pp. 135-150, o Alwyn HARRISON, «Behind the Curve: Bulliet and Conversion to Islam in al-Andalus Revisited», *Al-Masāq*, 24/1 (2012), pp. 35-51.

93 Richard FLETCHER, *Moorish Spain*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1992, pp. 35-38.

94 Pierre BONNASSIE, Pierre GUICHARD y Marie-Claude GERBERT, *Las Españas medievales*, Crítica, Barcelona, 2001, p. 78.

95 Cyrille AILLET, «Recherches sur le christianisme arabisé (IX-XII siècles). Les manuscrits annotés en arabe», *¿Existe una identidad mozárabe?: historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Cyrille Aillet, María Teresa Penelas y Philippe Roisse (eds.), Casa de Velázquez, Madrid, 2008, pp. 91-134.

partidario de retrotraer este proceso al siglo IX. Afirma que es una época caracterizada por un proceso de conversión por el cual la población cristiana devino minoritaria. Las fuentes latinas retratan una sociedad en transición, en vías de islamización y arabización, en la que se está produciendo una adaptación a la norma jurídica. Y es en este contexto en el que hay que enmarcar la sublevación de los muladíes. Esta misma conclusión se puede establecer con el citado trabajo de Fernández Félix y Fierro[96] sobre el estudio del proceso de islamización a través de las cuestiones jurídicas que aparecen en la *'Utbiyya*. Esas *masā'il* nos remiten a las preocupaciones de la comunidad musulmana andalusí, entre las que podemos destacar las tensiones entre los musulmanes «viejos» y los «nuevos», reflejadas en cuestiones como la onomástica árabe de los conversos, y que muestran una comunidad en pleno crecimiento.

Interesantes son también ciertos trabajos que analizan más en profundidad la dinámica de arabización, desde perspectivas heterogéneas y con diversas conclusiones. Desde el punto de vista geográfico, Monferrer[97] afirma que la arabización fue un proceso desigual, pues afectó más a la ciudad que al campo. En la primera, las élites cristianas se arabizaron, incluyendo al clero, mientras que en el ámbito rural continuará hablándose romance-árabe. A su vez, Echevarría Arsuaga[98] propone un enfoque jurídico de la arabización, es decir, el estudio de hasta qué punto tuvieron que adoptar y adaptar las comunidades cristianas de al-Andalus procedimientos y conceptos legales del derecho musulmán mediante la traducción árabe de la *Colección canónica hispana* conservada en El Escorial. Opina la investigadora que, en contra de la creencia general por parte de muchos historiadores de que la ley está en cierta manera «congelada» en el tiempo, sus contenidos no quedan fijados. Por lo tanto, son susceptibles de aportar información sobre la vida real de

96 Ana FERNÁNDEZ FÉLIX y Maribel FIERRO, «Cristianos y conversos al Islam…», pp. 415-428.

97 Juan Pedro MONFERRER, «Los cristianos arabizados de al-Andalus», *Historia de Andalucía III: Andalucía en al-Andalus*, María Jesús Viguera (ed.), Fundación Lara-Planeta, Sevilla, 2006, pp. 226-234.

98 Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA, «Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes», *Studia historica. Historia Medieval,* 27 (2009), pp. 37-52.

los colectivos a los que afectan. El mero acto de legislar y, posteriormente, compilar leyes ya hechas en un momento histórico determinado muestra una voluntad por parte, primero, del legislador y, luego, del compilador, que determina de manera muy importante el contenido del texto legal, adaptándolo a las necesidades de un grupo humano determinado, como habría ocurrido en el caso de los cristianos andalusíes. El hecho de que la compilación mencionada se tradujese al árabe, teniendo los cristianos todavía presente el latín es, en opinión de la investigadora, indicio para pensar que se produjo una invasión progresiva de la función judicial de los jueces cristianos por parte de la administración califal.

Cyrille Aillet[99] opina, por su parte, que el aumento progresivo del número de glosas marginales árabes en manuscritos latinos a partir del siglo IX nos informa del avance de la arabización entre los cristianos andalusíes, que necesitan del árabe para comprender el latín, así como el deterioro del uso de la lengua latina. Hanna Kassis,[100] a través del estudio de las Escrituras cristianas traducidas al árabe, concluye que el proceso de arabización fue rápido, ya que los cristianos debían adoptar la cultura de los gobernantes para evitar la marginación. Es decir, se habría producido presión social para adoptar el árabe. Sin embargo, Philippe Roisse[101] piensa que esta dinámica socio-cultural no se produjo mediante coacción sino por el propio contacto e influencia de una cultura dominante. Además, afirma el investigador, la propia Iglesia, en contacto con el poder, se arabizó y sirvió de elemento de arabización para los cristianos.

99 Véase la segunda parte de la obra Cyrille AILLET, *Les mozarabes: christianisme, islamisation…*, pp. 129-241.

100 Hanna KASSIS, «The arabization and islamization of the Christians of al-Andalus. Evidences of their scriptures» *Languages of power in Islamic Spain,* Ross Brann (ed.), CDL Press, Bethesda, 1997, pp. 136-155.

101 Philippe ROISSE, «Célébrait-on les offices liturgiques en arabe dans l'Occident musulman? Étude, édition et traduction d'un Capitulare Evangeliorum arabe», *¿Existe una identidad mozárabe?: historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Cyrille Aillet, María Teresa Penelas y Philippe Roisse (eds.), Casa de Velázquez, Madrid, 2008, pp. 211-253.

5. AUTOCONCIENCIA Y RADICALIZACIÓN: EL FENÓMENO DE LOS 'MÁRTIRES VOLUNTARIOS'

Frente a esos procesos por los que pasaron la mayoría de los cristianos de al-Andalus, hubo una minoría que se mantuvo firme en la cultura latina, como muestra Álvaro de Córdoba en sus escritos. Entre esa minoría radical, bien como respuesta a la creciente arabización e islamización, o por otras posibles causas que han expuesto algunos investigadores, surgió el llamado «movimiento de los mártires voluntarios» a mediados del siglo IX, fenómeno que consistió en que un grupo de cristianos decidió proferir insultos públicos al islam y a su Profeta Muḥammad, buscando así la pena capital. Terminaría en el año 859 con la ejecución de uno de sus principales instigadores, Eulogio de Córdoba.

La historiografía más tradicional e ideologizada, como la obra de Simonet,[102] atribuyó a este movimiento tintes de levantamiento patriótico contra un gobierno infiel que oprimía a los cristianos, dándole aires de heroísmo. Colbert,[103] a pesar de su intención expresa de evitar las trampas de la polarización que atraparon a historiadores anteriores, es evidente que el objetivo que persiguió, desde el principio, fue el de reivindicar los mártires y la cultura mozárabe en su conjunto después de lo que él consideraba como un siglo de desaprobación. Así lo pretendió con el exhaustivo análisis del *corpus muzarabicorum*. Poco después apareció el estudio de Cutler[104] con un enfoque novedoso, aunque quizás demasiado arriesgado. En su opinión, los mártires se unieron en un esfuerzo por crear una gran rebelión contra Córdoba, como el preludio necesario para la inauguración de la era mesiánica, buscando una reconversión de los cristianos que habían sido absorbidos religiosa o culturalmente por el islam. Autores como Fontaine[105]

102 Francisco Javier SIMONET, *Historia de los mozárabes…*

103 Edward COLBERT, *The martyrs of Córdoba (850-859)…*

104 Allan CUTLER, «The Ninth-Century Spanish Martyrs' Movement and the Origins of Western Christian Missions to the Muslims», *Muslim World,* 55 (1965), pp. 321–339.

105 Jacques FONTAINE, *L'art préroman hispanique II. L'art mozárabe*, Ste. Marie de la Pierre-qui-Vire, 1977.

aluden a una posible excesiva «literaturización» de la idea de martirio, es decir, a la profunda influencia que en estos mozárabes ejercieron las obras de temática martirial. Rosario Castejón Calderón,[106] en la misma línea que Simonet, afirma que frente a las tendencias orientalizantes y represivas con los cristianos de ʻAbd al-Raḥmān II, los mártires actuarían para defender su orgullo nacional dañado.

Desde una perspectiva muy religiosa y espiritual y centrándose en la figura de Eulogio de Córdoba así como en sus escritos, Wolf,[107] además de apuntar la extraña naturaleza de unos martirios sin milagros, sin paganos y sin persecución, concluye que la vía martirial suponía para esos individuos una solución perfecta a la ansiedad espiritual producida por un sistema penitencial, el cristiano, tremendamente inflexible. Muchos de ellos habían hecho penitencias en monasterios o, también, domésticas. Tendrían, por tanto, un deseo impaciente por alcanzar la salvación, algo que creían conseguir de forma directa con el martirio. Para Wolf, el hecho de vivir en un mundo islámico acentuaría ese sentimiento. Interesante es, sin duda, la posible vinculación que analiza Eva Lapiedra[108] entre la política represiva con los cristianos del califa de Bagdad al-Mutawakkil y el movimiento de los mártires voluntarios, paralelismo que concluye inexistente por falta de indicios. Coope,[109] por su parte, cree que el origen de estos sucesos está relacionado con los temores de los cristianos radicales a que las conversiones al islam fueran en aumento y que más cristianos fuesen arabizados, miedos que se estaban tornando en realidad. Fernández Félix,[110] dentro de su análisis de la *ʻUtbiyya* y desde esa perspectiva de elaboración y configuración de fronteras entre las comunidades, apunta que, con su actitud y escritos,

106 Rosario CASTEJÓN CALDERÓN, «Los mozárabes del siglo VIII al X», *Boletín de la Real Academia de Córdoba,* 102 (1981), pp. 221-239.

107 Kenneth Baxter WOLF, *Christian martyrs in Muslim Spain*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

108 Eva LAPIEDRA, «Los mártires de Córdoba y la política anticristiana contemporánea en oriente», *Al-Qantara,* 15/2 (1994), pp. 453-464.

109 Jessica A. COOPE, *The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, University of Nebraska Press, Lincoln-Londres, 1995.

110 Ana FERNÁNDEZ FÉLIX, *Cuestiones legales del islam temprano…*, pp. 471-475.

Eulogio y Álvaro de Córdoba no hacían más que defender sus propios límites identitarios, que creían radicar en el cristianismo y la cultura latina. Monferrer Sala[111] interpreta el movimiento martirial más como un «recurso ideológico-textual» que una realidad histórica,[112] viendo en esos escritores cristianos una reacción contra la arabización[113] y la adopción de prácticas islámicas de sus correligionarios, elaborando discursos en los que se hace una defensa a ultranza del latín como lengua sagrada y se ataca el árabe como lengua del Anticristo. Para el investigador francés, estaríamos ante el punto de inflexión a partir del cual se produjo la inexorable decadencia del cristianismo andalusí.

Otra teoría causal es la que ve al movimiento de los martirios voluntarios como un fenómeno elitista, no popular. Defienden autores como Manzano Moreno[114] o Acién Almansa[115] esta tesis abogando que san Eulogio procedía de una familia de noble estirpe y, por las descripciones que da el clérigo cordobés de los demás mártires, parece que la mayoría eran miembros destacados de la comunidad cristiana cordobesa. En la creciente arabización e islamización había un proceso de largo alcance que estaba dinamitando las bases de su poder, provocando una gradual pérdida de control social por parte de estos grupos acostumbrados a dotar iglesias, constituir dominios monásticos en manos de familiares y establecer así un cierto poder aristocrático. Además, el peso de los impuestos amenazaba directamente sus bienes, y el negado acceso a las cúpulas de la administración les estaba haciendo perder su

111 Juan Pedro MONFERRER, «Mitografía hagiomartirial. De nuevo sobre los supuestos mártires cordobeses del siglo IX», *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, Maribel Fierro (ed.), CSIC, Madrid, 2004, pp. 415-450.

112 Además, pone también a este movimiento en relación con la realidad cristiana oriental, debido a ciertos *topoi* que se repiten.

113 Fernando González, Fernando GONZÁLEZ MÚÑOZ, «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana en los textos latinos de los mozárabes del siglo IX», *¿Existe una identidad mozárabe?: historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Cyrille Aillet, María Teresa Penelas y Philippe Roisse (eds.), Casa de Velázquez, Madrid, 2008, pp. 9-31, cree también que el objetivo de las obras de defensa de los mártires era contrarrestar la aculturación.

114 Eduardo MANZANO MORENO, *Conquistadores, emires y califas*, Crítica, Barcelona, 2006, pp. 338-340.

115 Manuel ACIÉN ALMANSA, «Consideraciones sobre los…», pp. 23-36.

posición social. Así, atenazados por la situación, los miembros de esas élites mozárabes incurrían en esos actos transgresores y de rebeldía. Por último, en un artículo todavía en prensa,[116] propongo la hipótesis de relacionar el movimiento martirial y su elaboración discursiva con la gestación de la lógica reconquistadora que se estaría produciendo en el norte peninsular en esa época.

6. CRISTIANOS EN PERSPECTIVA ISLÁMICA ANDALUSÍ: CONSTRUCCIÓN IDEOLÓGICA, IDEARIO E IMAGINARIO

En este último apartado, previo a las conclusiones, me detendré a comentar una serie de trabajos que, desde distintas perspectivas, se acercan al objetivo último de la línea de investigación que pretendo iniciar con este trabajo: el estudio de la construcción ideológica, la elaboración discursiva en torno a los cristianos que desarrolló el islam andalusí.[117]

Comenzaremos con una serie de obras y artículos que plantean la cuestión de la ideología y las percepciones del islam andalusí en torno a los cristianos, desde varios ángulos. En primer lugar, cabe destacar una interesante obra de Montgomery Watt[118] que comienza con el análisis de la imagen que aparece de los seguidores de Jesús en el Corán. Partiendo de la base de que la revelación divina a un profeta está condicionada por la lengua y la forma de pensar del profeta y sus receptores, el autor considera que la percepción

116 Javier ALBARRÁN IRUELA, «El martirio voluntario, la obra de san Eulogio y la gestación de la lógica reconquistadora», *Estudios recientes de jóvenes medievalistas, 2012,* Concepción Villanueva, Diego A. Reinaldos, Jorge Maíz; Inés Calderón (eds.), Centro de Estudios Medievales de la Universidad de Murcia, Murcia, 2013, pp. 11-23.

117 Conviene recordar, a modo quizás de homenaje, el estudio que realizó Benito Ruano con motivo de su entrada en la Real Academia de la Historia, titulado «De la alteridad en la Historia», pionero en aquel momento en el análisis de cuestiones de alteridad religiosa. Eloy BENITO RUANO, *De la alteridad en la historia: discurso leído el día 22 de Mayo de 1988 en la recepción pública de D. Eloy Benito Ruano y contestación por el Excmo. Sr. D. Antonio Rumeu de Armas*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1988.

118 William Montgomery WATT, *Muslim-christian encounters. Perceptions and misperceptions*, Routledge, Londres, 1991.

que aparece del cristianismo en el Corán es inadecuada, por ejemplo, en relación con la teología bizantina. Pero, entonces, habría que preguntarse si era o no una concepción adecuada en relación a los cristianos con los que Muḥammad tuvo contacto. Cree el autor que no se tienen datos suficientes, por lo que habría que presuponer que sí. La percepción de cristianos y judíos básicamente es la de unos receptores de una revelación divina, gentes del Libro, con unas doctrinas similares a las del Corán, pero que de algún modo se han desviado de la pureza original. Todas las demás visiones peyorativas son interpretaciones posteriores que los religiosos musulmanes realizan a partir de la conquista de Siria, cuando comienzan las polémicas islamo-cristianas. El objetivo era contrarrestar los argumentos de los polemistas cristianos. Una de esas elaboraciones, de las más importantes, es la de afirmar que, en un momento determinado, tanto judíos como cristianos habrían corrompido y alterado sus escrituras. Y en al-Andalus también existieron esas interpretaciones, e incluso, como dice Watt, a veces más radicales, como es el caso de Ibn Ḥazm, para el que se había producido una corrupción del texto entero. Para el investigador, el autor cordobés, en su *Kitāb al-Fiṣal*, no pretende conocer más a fondo el cristianismo, sino defender el islam. Mediante el desarrollo de esas interpretaciones que los autores musulmanes hacen de la percepción del cristianismo en el Corán, podemos analizar la ideología en torno a los cristianos de las diferentes sociedades islámicas medievales, incluyendo al-Andalus.

Sin duda, otra obra esencial es el ya citado estudio terminológico e histórico sobre la imagen que los musulmanes andalusíes tenían de los cristianos de Eva Lapiedra.[119] La autora trabaja con el campo cronístico islamo-andalusí, donde los cristianos no sólo están incluidos, sino que ocupan en él un lugar bastante relevante. Con dieciséis términos recopilados, es un estudio que integra todos y cada uno de los epítetos que conformaban la imagen del «otro» y los analiza en relación a todas las crónicas andalusíes. Dicho análisis, enmarcado en el ámbito totalizador de la semiótica, incluye para cada término un análisis filológico dividido en morfológico, semántico y pragmático,

119 Eva LAPIEDRA, *Cómo los musulmanes llamaban…*

incluyendo este último la aparición de la palabra en el Corán, su contexto ideológico, y su utilización en las crónicas. Como ya hemos comentado con anterioridad, la autora presenta una propuesta de reagrupamiento de los términos en cinco apartados: términos de extrañamiento, religiosos, jurídicos, bélicos-teológicos y geográficos. El epíteto más utilizado, según Lapiedra, es '*adūw /'adūw Allāh* (enemigo / enemigo de Dios). Afirma la autora, al considerar este término, que la agresividad hacia el «otro», el cristiano, es proporcional al grado de ideologización del poder político musulmán, hecho que se da muy especialmente en el califato omeya. En lo relativo a este término, el poder central omeya se constituye o se define en parte por su oposición al «otro» de más allá de las fronteras. Toda la organización espacial que se proyecta muy claramente en el relato de los hechos que describen la política califal omeya tiene presente al cristiano como enemigo. En conjunto, concluye la investigadora, la terminología cronística referida a los cristianos básicamente no varía con el paso de unos cronistas a otros, a pesar de alguna excepción. Además, la influencia coránica es enorme: de los dieciséis términos, catorce aparecen en el texto coránico, ya sea directa o indirectamente. En otro artículo que sigue esta misma línea de investigación terminológica,[120] Lapiedra apunta que el universo ideológico de la cultura árabo-islámica se define por un carácter bicéfalo. Este carácter articula en la Edad Media la identidad esencial del «yo», árabe y musulmán, y la del «otro», no árabe y no musulmán. Vemos, por tanto, una percepción incluyente que abarca un criterio religioso y otro cultural-antropológico.

Maribel Fierro, en su análisis sobre las vías de exclusión en al-Andalus,[121] concluye que «ser cristiano» se utilizaba principalmente como un insulto contra los gobernantes que establecieron alianzas con el enemigo cristiano. Y es que los trinitarios jugaron un papel importante en las luchas internas entre los musulmanes, ya que su alianza fue solicitada por las partes contendientes.

120 Eva LAPIEDRA, «Los cristianos a través del prisma del Islam: terminología e idología en los textos árabo-islámicos de Al-Andalus», *Orientalismo, exotismo y traducción*, Manuel Feria García y Gonzalo Fernández Parrilla (eds.), Universidad de Castilla-La Mancha, Toledo, 2000, pp. 57-80.

121 Maribel FIERRO, «Religious dissesion in al-Andalus: ways of exclusion and inclusión», *Al-Qantara,* 22/2 (2001), pp. 463-488.

Esto implica que en las crónicas, que nos dan el punto de vista del poder central, una forma habitual de atacar a los rebeldes musulmanes es señalar su alianza con los cristianos. En este mismo sentido se posiciona Linda Jones[122] con respecto a la ideología almohade. Utiliza el concepto de «opuestos binarios», es decir, en esa retórica del «nosotros contra ellos», las dos partes nunca son equivalentes. Los aspectos positivos son invariablemente asignados al «nosotros»: virtuosos, píos, ortodoxos, fieles, rectos y legítimos; mientras que los opuestos son asignados al «ellos». Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt utilizó en la creación de ese discurso a los aliados cristianos de Ibn Mardanīš para deslegitimar al rebelde y justificar la lucha de los almohades contra esos andalusíes reticentes. Delfina Serrano,[123] por su parte, apunta que los cristianos eran también parte central de la elaboración legitimadora de los almorávides, de su intervención en al-Andalus y de su supremacía frente a los reyes taifas: uno de los ejes centrales del discurso era la necesidad del *ŷihād* contra el infiel.

Otra interesante serie de trabajos es la que trata de analizar el cambio ideológico que se produjo en el islam andalusí a partir de la disolución del califato. Mikel De Epalza[124] apuntaba que el violento ataque verbal al cristianismo de Ibn Ḥazm en su *Kitāb al-Fiṣal*[125] se vio influido por la radicalización de las relaciones islamo-cristianas en el XI debido a la penetración de la ideología de la cruzada y al fanatismo que venía desde el

122 Linda JONES, «The christian companion: a rhetorical trope in the narration of intra-muslim conflict during the almohad epoch», *Anuario de estudios medievales,* 38 (2008), pp. 793-829.

123 Delfina SERRANO RUANO, «Doctrina legal sobre la rebelión en juristas andalusíes», *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss VIII-XIII),* Maribel Fierro y Francisco García Fitz (eds.), CSIC, Madrid, 2008, pp. 257-282.

124 Mikel DE EPALZA, «Notes pour une histoire de polémiques antichrétiennes dans l'Occident musulman», *Arabica,* 18 (1971), pp. 99-106.

125 Waardenburg, Jean Jacques WAARDENBURG, «The medieval period. 650-1500», *Muslim perceptions of other religions: a historical survey*, Jean Jacques Waardenburg (ed.), Oxford University Press, York, 1999, pp. 18-69, realiza un notable análisis de esta obra donde, sobre los cristianos trinitarios, destaca que aparecen como politeístas, es decir, que aceptan que el mundo ha sido creado, pero también afirman la existencia de más de un Dios. Sin embargo, ofrece un mejor tratamiento de los cristianos anti-trinitarios, que los coloca en un grupo, junto a los judíos, que llama monoteístas: aceptan la creación y tienen una revelación profética. Frente a ellos critica que no acepten a todos los profetas, además de apuntar que sus escrituras han sido derogadas por el Corán.

Norte de África. Sin embargo, Ron Barkai[126] ve esta explicación insuficiente, ya que el sabio cordobés escribiría su obra antes de poder ser influido por esos hechos. El autor andalusí ha sido objeto de numerosos estudios, como el que incluye Alí Bouamama[127] en su obra general sobre la literatura polémica musulmana contra los cristianos. Apunta que Ibn Ḥazm no se contenta con aportar acusaciones vagas: en sus escritos aporta numerosos versos bíblicos, haciendo ver que los conoce. Tanto para el Antiguo como el Nuevo Testamento extrae versos contradictorios, absurdos, o con errores u omisiones. Otro interesante trabajo es el de Seth Ward[128] sobre la posible influencia de aṭ-Ṭabarī en el pensamiento de Ibn Ḥazm acerca de la necesidad de expulsar a los *ḏimmíes* del territorio islámico cuando ya no son necesarios. Toda esta radicalización que se observa en el siglo XI, empezando por el famoso cordobés, ha sido un proceso muy estudiado.

Para Hanna Kassis,[129] en el siglo XI tuvieron lugar una serie de eventos, como la propia conquista de Toledo o la llegada de los almorávides, que significaron un punto de cambio en la relación entre cristianos y musulmanes, que tendió a polarizarse. Plantea la autora la hipótesis de que en vista de la inclinación de algunos musulmanes a la atracción del cristianismo y del asalto misionero de los cluniacenses, emergió una urgencia entre los andalusíes de examinar las razones de sus reveses. Para la investigadora, ante el miedo al avance cristiano y a la apostasía, la respuesta fue una reafirmación del islam y un retorno a la ortodoxia. Esta reacción elaborada, muchas veces,

---

126 Ron BARKAI, «Diálogo filosófico-religioso en el seno de las tres culturas ibéricas», *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica. Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial, 23-26 juin 1991, organisé par la Societé Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, Horacio Santiago-Otero (ed.), Brepols, Turnhout, 1994, pp. 1-27.

127 Ali BOUAMAMA, *La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu' au XIII siècle*, Enterprise nationale du libre, Argel, 1988, pp. 52-106 y 162-170.

128 Seth WARD, «A Fragment from an Unknown Work by Al-Ṭabarī on the Tradition Expel the Jews and Christians from the Arabian Peninsula (And the Lands of Islam)», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 53/3 (1990), pp. 407-420.

129 Hanna KASSIS, «Roots of Conflict: Aspects of Christian-Muslim Confrontation in Eleventh-Century Spain», *Conversion and continuity: indigenous Christian communities in Islamic lands: eight to eighteenth centuries*, Ramzi J. Bikhazi y Michael Gervers (eds.), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1990, pp. 151-160.

por juristas, veía a los reyes taifas como culpables y responsables de la humillación del islam. Además, como resultado de la creciente debilidad frente a los cristianos y de la propia diversidad política y étnica de los taifas, desarrollaron un sentimiento de extrañeza en esa tierra. Decía Ibn ‘Abbād de Sevilla que en al-Andalus eran extraños (*gurabā’*) entre el oscuro mar y unos odiosos enemigos.

Por su parte, Fierro[130] apunta también hacia un siglo XI de radicalización constante, algo que se ve confirmado por la proliferación de textos polemistas.[131] Los principales temas de la polémica musulmana contra el cristianismo en estos escritos, según la investigadora, son: la autenticidad de los Evangelios, la Trinidad, la crucifixión de Jesús y la profecía de Muḥammad. Además, plantea la originalidad del *Kitāb al-Fiṣal* de Ibn Ḥazm debido a tres elementos: señala que la creencia en la Trinidad es veterotestamentaria, utiliza los textos evangélicos para demostrar la falsedad del dogma trinitario, y le dedica mucha atención a la crucifixión. Frente a Kassis, Fierro rechaza la idea del asalto misionero cluniacense. La reacción y el miedo del XI tienen su causa en que la expansión político-militar del cristianismo fue acompañada de una amenaza desde el punto de vista religioso, no en campañas misioneras. La carta del monje francés que aparece en los escritos de al-Bāŷī responde más a un texto de polémica del tipo de la *Risāla al-Kindi*, que sabemos que se conocía en la Península Ibérica y pudo influir al autor musulmán, que a una realidad de intentos de conversión.[132] También rechaza frente a Kassis el miedo a la apostasía, ya que éste sólo puede rastrarse a partir del 1085. Antes, lo que hay es un sentimiento de

130 Maribel FIERRO, «El islam andalusí del siglo V/XI ante el judaísmo y el cristianismo», *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica. Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial, 23-26 juin 1991, organisé par la Societé Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, Horacio Santiago-Otero (ed.), Brepols, Turnhout, 1994, pp. 53-97.

131 Una buena relación de estos textos aparece en Maribel FIERRO, «La visión del otro musulmán: el Liber Nicholay y la revolución almohade», *Fronteras en discusión: Península Ibérica en el s. XII*, Marisa Bueno y Juan Martos (eds.), Al-Mudayna, Madrid, 2012, pp. 143-161.

132 Turki, Abdelmagid TURKI, «La lettre du «Moine de France» à al-Muqtadir Billah, roi de Saragosse, et la reponse d'al-Bayi, le faqih andalou», *Al-Andalus,* 31 (1966), pp. 73-153, ya había negado que el autor de esa carta fuese realmente un monje.

precariedad de la presencia islámica en la Península Ibérica. Concluye que, a partir de 1064 y 1085, se radicalizan las posiciones, se revitaliza el *ŷihād* y aparece toda una serie de textos polemistas.

En otro interesante artículo ya citado,[133] la doctora Fierro analiza la influencia del avance cristiano en la ideología y pensamiento andalusí. Los autores musulmanes muestran en sus escritos la aceptación de la inevitabilidad de un proceso para el que no se encontraba solución: parece que la pérdida de al-Andalus que se profetizaba en ciertas tradiciones se iba a hacer realidad. Algunas de esas profecías habían estado circulando desde el siglo VIII y ahora, en el XII-XIII, aparecían en obras de literatura escatológica. La demonización de los cristianos incrementó con el aumento de victorias cristianas. Las crónicas omeyas y taifas se preocupaban más de los conflictos surgidos entre árabes y beréberes y no árabes que en los conflictos interreligiosos. La imagen de los cristianos en ellas variaba de los *ḏimmíes* a los habitantes de los reinos del norte. Sin embargo, esto cambia en los periodos almorávide y almohade: los cristianos son identificados únicamente como feroces enemigos a los que exterminar, pero también, dice la autora, a los que se teme. Las crónicas islámicas suelen recoger ejemplos de asistencia y ayuda divina a los musulmanes, especialmente contra cristianos. Esto se da, sobre todo, en tiempos almorávides, donde parece que había una actitud de más confianza por parte de los musulmanes. Pero el incremento de victorias cristianas despertó la vieja convicción de que el éxito político y militar era una evidencia de la verdad teológica, y los musulmanes comenzaron a prestar atención a la ayuda divina de la que parecían gozar los cristianos. La aparición de milagros cristianos en obras islámicas refleja para Fierro ese miedo y esa ansiedad, así como la posibilidad de que los poderes musulmanes no se estuviesen comportando de manera ortodoxa, en especial en el caso de los almohades. También como reflejo de ese creciente temor, con los almohades aparece mucha más propaganda sobre el *ŷihād*. Para contrarrestar el poder cristiano se necesitan soldados, pero también la ayuda de Dios, es decir, la presencia de hombres

133 Maribel FIERRO, «Christian success and Muslim fear…», pp. 155-178.

santos. Para la investigadora, por tanto, no es casualidad que aparezca una tradición hagiográfica andalusí en los siglos XII-XIII.

De reciente aparición es la publicación de la interesante tesis doctoral de Daniel Potthast,[134] que incluye un estudio de la literatura cristiana escrita en al-Andalus, especialmente de las traducciones árabes de los Evangelios, y el uso de estos textos en las principales obras de polémica anticristiana de autores como Ibn Ḥazm, al-Bāŷī o al-Qurṭubī, estableciendo conclusiones como que los cristianos andalusíes transfirieron conocimientos no solo entre culturas musulmanas y latinas, sino también entre cristianos europeos y orientales o, más interesante para nuestro estudio, que la percepción de los cristianos a través de los musulmanes cambió por la presión del avance de los reinos del norte. Mientras Ibn Ḥazm (a mediados del s. XI) construyó su imagen del cristianismo atendiendo a concepciones islámicas ya antiguas y aprovechó la literatura cristiana andalusí sólo para su crítica de la Biblia[135] y e intentó mostrar a través de sus polémicas la necesidad del califato omeya cordobés, su verdadera obsesión, al-Qurṭubī, más de un siglo y medio después, percibió a los cristianos de su período como una verdadera amenaza.

Siguiendo con Maribel Fierro, destaca también un excelente artículo, citado con anterioridad, donde analiza las posibles razones doctrinales e ideológicas que llevaron a los almohades a intentar la conversión forzosa o expulsión de los *ḏimmíes* de su territorio.[136] Profundizaremos en las conclusiones de este artículo con más detenimiento que antes, ya que lo considero ejemplar dentro de los estudios sobre la ideología islámica en torno a los cristianos. La primera razón que menciona la autora es la perspectiva escatológica de la venida del *Mahdī*, vinculada a la figura de Ibn Tūmart. Según la tradición islámica, cuando llegase el Día del Juicio, Jesús no aceptaría nada de los infieles excepto se conversión al islam. La segunda posible explicación

134 Daniel POTTHAST, *Christen und Muslime im Andalus. Andalusische Christen und ihre Literatur nach religionspolemischen Texten des zehnten bis zwölften Jahrhunderts*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2013.

135 Theodore Pulcini planteó la misma idea en su obra Theodore PULCINI, *Exegesis as polemical discourse. Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures*, Scholars Press, Atlanta, 1998.

136 Maribel FIERRO, «A Muslim land without Jews or Christians…», pp. 231-247.

apuntada por Maribel Fierro es la de la presencia de elementos *šī'íes* en la doctrina almohade. La tradición *šī'í* concerniente al estatus de los *ḏimmíes* tiene ciertas características que la diferencian de la sunní, siendo ciertamente menos transigente, ya que considera a los cristianos y judíos como impuros. La tercera razón que podría explicar el comportamiento de los gobernantes almohades tiene que ver con el supuesto viaje a Oriente del fundador del movimiento. Todos los seres humanos, según la tradición islámica, tienen una naturaleza intrínseca, denominada *fiṭra*, que les hace ser musulmanes. El hecho de que existan judíos o cristianos depende de la influencia exterior, de la familia en la que se nazca. Al-Gazālī, uno de los supuestos maestros de Ibn Tūmart en Oriente, tuvo muy presente esta idea, al igual que Ibn Ḥazm, cuyas doctrinas están también presentes en el pensamiento almohade. La política de conversión o expulsión vendría así a impedir que ninguna persona pudiese acabar por rechazar esa naturaleza intrínseca, su fe natural. El paralelismo que Ibn Tūmart creó en su propia historia con la biografía del Profeta entra en juego en la cuarta posible explicación. Si el *Mahdī* quería hacer de su vida una copia de las peripecias del Profeta, siendo así descrita en las fuentes, ¿no se equipararía también el territorio almohade con un nuevo Hiyaz? Y es que en esa parcela de la Península Arábiga no podía haber más religiones que el islam.[137] La quinta de las hipótesis explicativas planteadas por Maribel Fierro gira entorno a estos *ḥadīṯ* sobre la expulsión de los infieles de la tierra de los árabes, considerada tradicionalmente sólo como la Península Arábiga. Si los almohades no llegaron a considerar su territorio como un nuevo Hiyaz, quizás aplicaron una interpretación radical a estas tradiciones, similar a la presentada por aṭ-Ṭabarī, y que parece que fue recogida, como ya hemos comentado, por Ibn Ḥazm, pensador de gran relevancia entre los almohades.[138]

---

137 El Profeta habría dicho que «no podía haber dos religiones en la península de los árabes» (*lā yaŷtami'u dīnāni fī ŷazīrat al-'arab*), así como que «no es correcto que haya dos direcciones de oración en una misma tierra» (*lā taṣluḥu qiblatāni fī arḍin wāḥida*).

138 Los almohades no sólo levantaron un edificio ideológico y discursivo frente a los cristianos que vivían dentro de sus fronteras, sino también frente a los del exterior. En sus crónicas, se puede ver como las acciones violentas de los almohades contra *dār al-ḥarb* son requisito legal y reacción ineludible y benéfica, como bien afirma María Jesús Viguera, María Jesús VIGUERA, «Narrar la violencia. Pasajes

Para terminar este apartado, pasaré a comentar cuatro destacables trabajos que atienden a diferentes perspectivas. El primero de ellos es un notable artículo de García Sanjuán[139] sobre mercenarios cristianos en el Norte de África durante el siglo XIII. Pretende el autor establecer las circunstancias, causas y motivos que justificaron su presencia en el Magreb a partir del siglo XII, así como las implicaciones ideológicas subyacentes a un colaboracionismo militar que, en principio, contradice la lógica del enfrentamiento entre cristianos y musulmanes durante la Edad Media. La única justificación que aparece en las fuentes islámicas es la que aporta Ibn Jaldūn, quien se basa en un argumento de índole militar: disponer de una retaguardia sólida para poder poner en práctica la técnica *al-karr wa al-farr*, el «torna fuye» característico de la caballería musulmana. Para Ibn Jaldūn, la firmeza y la solidez era una de las marcas de los guerreros cristianos. La confianza de los gobernantes magrebíes en los guerreros cristianos se demuestra, por ejemplo, en que son los encargados de llevar a cabo difíciles tareas de recaudación fiscal. Las fuentes árabes muestran a veces ya no sólo confianza, sino incluso una dependencia de los gobernadores magrebíes respecto a las tropas cristianas, como el caso del califa almohade al-Ma'mun. Como indica el investigador, resulta llamativa la escasez de testimonios que inciden en el factor religioso que podía entrar en juego en lo que se refiere a la utilización de esos mercenarios, un elemento que podía crear problemas en ambas partes. Es sabido que, desde los primeros tiempos, la normativa islámica se pronunció en contra del otorgamiento de puestos de responsabilidad a no creyentes, abarcando todas aquellas funciones y cargos que implicasen autoridad sobre los musulmanes. Según dicha normativa, a los cristianos que habitaban en territorio musulmán les estaba prohibido portar armas así como montar a caballo. Sin embargo, ciertos juristas musulmanes autorizan en determinados casos dicha práctica. Mālik, por ejemplo, permitía

de la crónica de Ibn Sahib al-Sala sobre los almohades», *De muerte violenta: política, religión y violencia en Al-Andalus*, Maribel Fierro (ed.), CSIC, Madrid, 2004, pp. 301-319.

139 Alejandro GARCÍA SANJUÁN, «Mercenarios cristianos al servicio de los musulmanes en el norte de África durante el siglo XIII», *La Península Ibérica entre el Mediterráneo y el Atlántico. Siglos XIII-XV*, Manuel González Jiménez e Isabel Montes Romero-Camacho (eds.), Diputación de Cádiz, Cádiz, 2006, pp. 435-447.

el uso de *ḏimmíes* para funciones auxiliares en el ejército. Ibn Jaldūn, con respecto a este tema, afirma que los gobernantes magrebíes alegan el uso de infieles por la necesidad, pero que sólo lo hacen contra árabes o beréberes, no en el *ŷihād*, para evitar que se vuelvan contra ellos. Concluye García Sanjuán que, pese al silencio de las crónicas árabes, estos mercenarios debían de ser impopulares, tanto por las envidias levantadas como por su función fiscal. No en vano, Ibn Abī Zar les llama de una forma despectiva, *Banū Farjān*, sinónimo de «bajeza» o «cobardía».

El segundo es un artículo de la omnipresente doctora Fierro[140] que estudia la cosmovisión en el islam andalusí, donde los cristianos conformaban un elemento discursivo protagonista. Comienza la autora comentando que en ciertas trasmisiones del Profeta, al-Andalus es descrita como la última tierra en la que se propagará la religión musulmana y también como la primera de la que desaparecerá. Aunque también había tradiciones más optimistas, vinculadas al hecho de que al-Andalus jugaría un papel protagonista en el devenir escatológico: será el lugar desde donde se conquistará Constantinopla y el lugar donde los musulmanes seguirán combatiendo por la Verdad hasta el fin de los tiempos, cuando harán frente al «Anticristo», el *Daŷŷāl*. Pero son más predominantes las pesimistas, sobre todo a partir del XIII, cuando tienen mucha mayor difusión debido al avance cristiano. Estos textos reflejan el «sentimiento de precariedad» de la presencia musulmana en la Península Ibérica, la idea de que dicha presencia está abocada a terminar tarde o tempano debido a los peligros, principalmente los cristianos. Además, comenta Fierro, en el imaginario musulmán, al-Andalus quedó configurada desde tiempos muy tempranos como tierra de *ribāṭ*, es decir, como lugar de congregación de gentes piadosas que combinan la oración, y otros actos de religiosidad, con la lucha contra los infieles.[141] También, con la conquista de

140 Maribel FIERRO, «Cosmovisión (religión y cultura) en el Islam andalusí (siglos VIII-XIII)», *Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana: XVIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 30 de julio al 3 de agosto de 2007*, José Ignacio de la Iglesia Duarte (ed.), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2008, pp. 31-80.

141 El Profeta habría dicho: «Me ha informado Gabriel que en la parte más remota del Magrib hay una isla llamada al-Andalus que será conquistada por mi gente (*Umma*) a mi muerte y que en ella habitarán unos hombres que, cuando mueran, morirán mártires, pero que, mientras vivan, vivirán en un

al-Andalus se introdujo en la Península Ibérica una concepción del mundo en la que éste quedaba dividido en dos: *dār al-islām* y *dār al-kufr* o *dar al-ḥarb*, lugar susceptible de ser atacado y sometido. De esta manera, comenta la investigadora, en tiempos de déficit de legitimidad, como con los amiríes, se llevaron a cabo campañas militares contra los reinos cristianos.

El tercero es otro interesante artículo de Linda Jones[142] que, a pesar de que cronológicamente supere en cierta medida los límites que nos hemos impuesto, propone unas metas y reflexiones que merece la pena reseñar. Atendiendo a las noticias biográficas de las obras *al-Takmila li-kitāb al-ṣila* de Ibn al-Abbār y *al-Iḥāṭa fī ajbār Garṇāṭa* de Ibn Jaṭīb, estudia las alusiones que estos autores hacen al impacto que el avance conquistador cristiano pudo tener en los sujetos biografiados. El detalle de la victoria cristiana sobre los musulmanes se establece como una anécdota que complementa la típica información que se suele incluir en el género de las *ṭabaqāt*. La autora pretende analizar el impacto que la conquista cristiana tuvo sobre los musulmanes andalusíes según estas narraciones, así como enriquecer el debate académico sobre la historicidad de los compendios biográficos e investigar la relación entre narrativa, memoria comunitaria e identidad moral. La hipótesis que propone es que ambos autores pretendieron construir un paradigma moral que representaba a ciertos musulmanes derrotados por cristianos como héroes, un modelo que reflejaría la propia situación de los autores con respecto a los poderes cristianos: Ibn al-Abbār era una víctima de la conquista cristiana de Valencia e Ibn Jaṭīb, como *wazīr* de Granada, estaba en posición de ser testigo del impacto que las victorias cristianas en el levante peninsular podían tener sobre el estado nazarí, incluido el influjo de emigrantes andalusíes. Aun así, no podemos olvidar, como recuerda la autora, que estos géneros biográficos no pueden ser considerados como

continuo y feliz *ribāṭ*; a éstos reunirán las nubes para conducirlos a la Asamblea (*maḥšar*) el Día de la Resurrección (*yawm al-qiyāma*).

142 Linda JONES, «Christian Anecdotes: The *Reconquista* in the Biographical Portraits of Muslims from Sharq al-Andalus in the *al-Iḥāṭa* of Ibn al-Khaṭīb and the *Takmila* of Ibn al-Abbār», *Historical Dimensions of Islam. Pre-Modern and Modern Periods. Essays in Honor of R. Stephen Humphreys*, James E. Lindsay y Jon Armajani (eds.), Darwin Press, Princeton, 2009, pp. 65-118.

una actividad meramente individual, ya que los biógrafos solían incorporar, como muchos anotaban en el prólogo de sus obras, materiales de sus predecesores. Además, el sujeto a biografiar nunca es un «*self-made man*», sino un producto, una construcción, de su genealogía y de su entorno cultural. Concluye que, de entre los modelos de heroísmo islámico propuestos en estos acontecimientos que narran esas biografías (mártires, prisioneros, víctimas de tortura y exiliados), todos oferentes de ejemplaridad en materia de piedad y virtud ante las agresiones cristianas, es la emigración a *dār al-Islām* la respuesta más virtuosa que pueden escoger los sabios y *'ulamā'*, cuya clara antítesis es la actitud del mudéjar.

Por último, debemos detenernos en un interesante artículo que combina ideología y arquitectura. Nos referimos al análisis de las inscripciones de la mezquita de Córdoba que ha realizado Susana Calvo Capilla.[143] Plantea la necesidad de aportar nuevas hipótesis en torno al sentido y la intencionalidad de los textos coránicos que se encuentran sobre los muros del oratorio. Gracias a los datos aportados por las fuentes andalusíes de carácter histórico, biográfico, jurídico o literario, se puede realizar un relato más o menos detallado de las múltiples actividades que tenían lugar dentro de la aljama cordobesa, además de la oración, o en su entorno inmediato, y con él dotar de contenido la selección de citas coránicas de la mezquita. Uno de los aspectos más llamativos del conjunto de inscripciones coránicas califales de la mezquita aljama de Córdoba es que en ellas quedó reflejado, en opinión de la autora, un elemento de la controversia religiosa que agitó la ciudad de Córdoba en el siglo X: la refutación del dogma cristiano e, implícitamente, la condena de la apostasía. Esta polémica se sumaría a otras dos expuestas en el interior de la sala de oración: las ideas difundidas por la herejía masarrí y por el *šī'ísmo*, frente a las cuales se hacía, según sugeríamos en trabajos anteriores, una exaltación de la ortodoxia *mālikí*. No parece casual la presencia de suras que niegan la naturaleza divina de Cristo en tres puertas, una interior y dos exteriores, situadas todas ellas en el muro de

143 Susana CALVO CAPILLA, «Justicia, misericordia y cristianismo: una relectura de las inscripciones coránicas de la mezquita de Córdoba en el siglo X», *Al-Qantara,* 31/1 (2010), pp. 149-187.

qibla. Encuentra la autora un paralelo a este programa en la Cúpula de la Roca de Jerusalén, donde aparecen las aleyas cristológicas más importantes, además de una exaltación del papel del profeta Muḥammad con un claro sentido apologético. Salvando todas las distancias históricas, el contexto de la capital andalusí en el siglo X tenía puntos en común con el de Jerusalén de finales del siglo VII: la presencia de un numeroso grupo de cristianos y de conversos en el seno de la comunidad musulmana de ambas ciudades despertaba suspicacias en las autoridades islámicas y en los alfaquíes. Así, estas inscripciones de la mezquita aljama de Córdoba se convierten, dice Calvo Capilla, en un testimonio de aquella controversia teológica y de la literatura apologética contra el cristianismo que debió redactarse durante el califato.

7. PERSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN

Como ya hemos dicho, el objetivo que se plantea en la línea de investigación que inaugura este breve trabajo es el de estudiar la construcción ideológica y discursiva que en torno a los cristianos elaboró el islam andalusí, así como el imaginario, las visiones y las percepciones que de los trinitarios tenían los musulmanes de la Península Ibérica. Obras como el estudio terminológico de Eva Lapiedra[144] se acercan de forma parcial a esa meta, pero, la conclusión más inmediata que se puede extraer de este «estado de la cuestión», es que mucho se ha escrito sobre, por ejemplo, la situación jurídico-social de los cristianos en al-Andalus, pero poco sobre la ideología que los musulmanes tenían hacia ellos, excepto trabajos que, desde perspectivas muy limitadas, han abordado ese tipo de cuestiones. Por tanto, debemos establecer ahora, de forma sintética, algunas preguntas a responder así como posibles perspectivas de investigación a tener en cuenta en el futuro.

La primera puerta que se debe abrir tiene que ver con los procesos de arabización e islamización y la visión del «otro». Más allá del puro debate terminológico que se ha analizado en el segundo apartado de este trabajo, el

144 Eva LAPIEDRA, *Cómo los musulmanes llamaban…*

hecho de que se acuñasen términos como «mozárabe» contiene, en sí mismo, una importante carga ideológica. Se debe realizar una relectura de las fuentes para dilucidar cómo de importante era la arabización para el imaginario que los árabe-musulmanes, el grupo dominante al fin y al cabo, tenían sobre los cristianos. Y es que parece, sin duda, que ese proceso de aculturación pudo tener una relevancia enorme en las percepciones en torno a los *ḏimmíes* trinitarios, como bien explicaba Hitchcock[145] en su análisis de la utilización del término *'aŷam*. Dentro de esta idea, será también importante intentar establecer cómo encajaron los árabes ese proceso por el cual los cristianos, e incluso también los musulmanes de etnia no árabe, comenzaron a participar en esa cultura dominante de la élite. Para ello, puede ser interesante reflexionar en torno a lo planteado por Hanna Kassis[146] sobre si el término «mozárabe» proviene de *musta'arab*, que se referiría a individuos arabizados de forma pasiva, involuntaria, o de *musta'arib*, que implica un deseo de aculturación. Además, también se debe aclarar, si las fuentes lo permiten, en qué medida las autoridades andalusíes promovieron ese proceso cultural, así como también el de la islamización, o si fue una dinámica social propia del contacto con una cultura y una religión dominante. Lo que todo esto plantea es la gran importancia de la lengua, elemento indispensable de una cultura y también de una religión, en todos estos procesos. Por ello, habría que reivindicar, para investigaciones que plantean abordar los objetivos que aquí proponemos, el uso de estudios lingüísticos sobre al-Andalus[147] o, en el mejor de los casos, la propia elaboración de un análisis de esta cuestión.

Se debe realizar también un nuevo análisis de obras como la '*Utbiyya,* que se aleje de relaciones casuísticas y ponga su enfoque en la ideología que subyace a todas esa cuestiones jurídicas, es decir, al discurso de superioridad que hay detrás así como a la imagen que vierten de los cristianos. Además, puede ser también de gran utilidad comparar este tipo de textos con otros

145 Richard HITCHCOCK, *Mozarabs in medieval…*, pp. 34 y ss.

146 Hanna KASSIS, «Arabic-speaking Christians in al-Andalus…», pp. 401-450.

147 Véanse trabajos como David WASSERSTEIN, «The lenguaje situation in al-Andalus», *Studies on the Muwaŝŝaḥ and the Kharja*, Alan Jones y Richard Hitchcock (eds.), Ithaca, Reading, 1991, pp. 1-15.

orientales de similar tipología, analizando también el propio contexto político en que se desarrollan, buscando similitudes y diferencias. Siguiendo esta línea, puede ser interesante estudiar ese giro ideológico en relación con los cristianos y su avance que se produce en el islam andalusí a partir del siglo XI poniéndolo en relación con lo que ocurre en Oriente poco tiempo después, desde finales del siglo XI y principios del XII, debido a la llegada de los cruzados.[148] Allí, tras la conquista cruzada de 1099, se produjo una lenta pero implacable revitalización del *ŷihād* que llegaría a su culmen con Nūr ad-Dīn. Una serie de factores, que comentaremos brevemente, hicieron esto posible. Los dos primeros de estos factores serían la existencia de territorios a recuperar, anteriormente pertenecientes a *dār al-Islām*, acentuado por la importancia religiosa de alguno de ellos, como es el caso de al-Quds, así como la existencia de una amenaza externa, palpable y real, es decir, los infieles cruzados. Estos factores estarían presentes desde el primer momento, por lo que se empieza a crear un débil discurso *ŷihādista* en ambientes algo alejados del poder. El tercer factor sería, desde mi punto de vista, el paso a una situación de fuerza y superioridad frente al enemigo, realidad creada por medio de la unidad territorial. La construcción ideológica en torno al *ŷihād*, para que triunfe, debe de ser victoriosa. Sin los triunfos frente a los cruzados el discurso analizado no acabaría de desarrollarse. Esta situación de fuerza comenzaría a evidenciarse con el gobierno de Zenkī y la toma de Edesa. Con este sultán también comenzaría a vislumbrarse el cuarto factor que es el desarrollo de un discurso de promoción y propaganda del *ŷihād* desde el poder político. El quinto y último factor, que finaliza el completo desarrollo del discurso *ŷihādista*, es la simbiosis y alianza de las clases religiosas con el poder político, representada por la promoción de instituciones y fundaciones

148 Véanse trabajos como Emmanuel SIVAN, «La genèse de la Contre-Croisade: Un traité damasquin du début du XII siècle», *Journal Asiatique*, 254 (1966), pp. 197-224; Emmanuel SIVAN, *L'Islam et la Croisade, idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, Adrien Maisonneuve, París, 1968; Nikita ELISSÉEFF, «The reaction of the Syrian Muslims after the foundation of the first Latin Kingdom of Jerusalem», *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, Maya Shatzmiller (ed.), E.J. Brill, Leiden, 1993, pp. 162-172; Carole HILLENBRAND, *The Crusades. Islamic Perspectives*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1999, o Yehoshua FRENKEL, «Muslim responses to the frankish dominion in the near east, 1098-1291», *The Crusades at the Near East. Cultural Histories*, Conor Kostick (ed.), Routledge, Nueva York, 2011, pp. 27-54.

religiosas por la clase dirigente, así como por la presencia de clérigos en las campañas militares, en el entorno de los gobernantes, y por el desarrollo de una literatura hagiográfica del dirigente en la que se acentúa su entrega al *ŷihād* y su posesión de valores islámicos como la justicia. Este factor sólo se da a partir de la aparición de Nūr ad-Dīn.[149]

No puede ser casualidad que en ambas esferas geográficas se desarrolle una revitalización del *ŷihād*. Es necesario ver las posibles influencias y vinculaciones entre ambas realidades de rearme ideológico. En la línea de investigación que comienza con este trabajo, Oriente debe estar más cerca de Occidente y viceversa. Por eso, artículos como el de Eva Lapiedra[150] sobre los martirios voluntarios me parecen extraordinariamente sugestivos.

Muy interesantes para plantear nuevas perspectivas de investigación son las reflexiones de Rubiera Mata en un artículo publicado a raíz de la *XVIII Semana de Estudios Medievales* de Nájera.[151] En él, habla de la obra de Ron Barkai,[152] en la que utilizó el concepto del «enemigo en el espejo» que se usaba para analizar la imagen mutua de Estados Unidos y la URSS a lo largo de la Guerra Fría. Apunta la autora que esta teoría sólo se puede aplicar a ciertos periodos muy concretos de formación ideológica, es decir, ¿podría aplicarse a un proceso de larga duración como es el del enfrentamiento entre comunidades cristianas y musulmanas en la Península Ibérica? Además, el profesor Barkai sólo analizó las crónicas castellanas, por lo que habría que añadir las andalusíes. María Jesús Rubiera opina además, reflexión que comparto, que debe completarse la visión del «enemigo en el espejo» analizando también fuentes literarias tanto musulmanas como cristianas ya que, por ejemplo, es en la literatura medieval donde, con más claridad, se

149 Javier ALBARRÁN IRUELA, «El renacimiento del ŷihād desde la conquista cruzada de Jerusalén hasta la muerte de Nūr ad-Dīn», *Revista Vínculos de Historia* [En prensa]

150 Eva LAPIEDRA, «Los mártires de Córdoba y la política…», pp. 453-464.

151 María Jesús RUBIERA, «El enemigo en el espejo: percepción mutua de musulmanes y cristianos», *Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana: XVIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 30 de julio al 3 de agosto de 2007*, José Ignacio de la Iglesia Duarte (ed.), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2008, pp. 355-369.

152 Ron BARKAI, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Rialp, Madrid, 1984.

genera la imagen de los héroes de una comunidad y de los antihéroes.

Por último, y para no alargarnos más, puede ser muy útil e interesante adoptar la metodología que propone Uri Rubin[153] en su análisis textual de la historia de la actividad profética de Muḥammad en La Meca. Su objetivo era demostrar cómo esta historia refleja la imagen propia de la sociedad islámica medieval. El islam medieval estaba preocupado de su propio estatus en la historia universal, intentando establecerse como los justos sucesores de otras comunidades monoteístas sobre los que gobernaron, principalmente los judíos y los cristianos. Los musulmanes retrataron la vida de su profeta con esa misma visión en la mente. Las tradiciones sobre el Profeta no sólo se diseñaron para proveer a la comunidad islámica de las normas básicas para la vida, sino también para dotarla de una visión propia sobre su dimensión histórica, es decir, de esa concepción de Muḥammad como el último de los profetas, como el último eslabón del camino hacia el que se dirige la Historia universal sagrada. Así, en las compilaciones de la sunna¸ las *muṣannaf*, además de prestar atención a la posición universal del islam en general, también se atendía al estatus del islam en relación con las comunidades no islámicas, sobre todo judíos y cristianos. Por tanto, esos textos religiosos, como creación humana y social que refleja la ideología y la percepción de la comunidad en la que se elaboran con respecto a la historia, a su historia creada e inventada, y con respecto al resto de comunidades, cambiarían dependiendo del contexto en el que se configurasen. Es decir, se introduce la idea, el concepto de variabilidad, dependiendo de la realidad en la que se constituyen, en unos textos en apariencia monolíticos y descontextualizados, y que así han sido generalmente trabajados.

En este sentido, y teniendo presente las reflexiones que Watt[154] proponía en la obra citada en el capítulo anterior, la construcción ideológica y discursiva de una determinada sociedad islámica (en concreto la andalusí para nuestro estudio), sus percepciones y concepciones de su realidad, e

153 Uri RUBIN, *The eye of the beholder. The life of Muḥammad as viewed by the early muslims*, The Darwin Press, Princeton, 1995.

154 William Montgomery WATT, *Muslim-christian encounters…*

incluso podríamos añadir su religiosidad, se modifican, cambian, varían, se reinventan y reformulan dependiendo del contexto así como por el mero hecho de entrar en contacto con otras comunidades (en este caso cristianas), de entablar un diálogo dentro de un marco de relaciones interreligiosas, un debate que la propia dinámica cultural genera.

Y esa concepción variable (en nuestro caso en torno a los cristianos), además de poder dilucidarse analizando las *muṣannaf*, como propone Rubin, también podría dibujarse con el estudio de los libros de exégesis, *tafsīr*,[155] del Corán producidos en al-Andalus, en especial las partes relativas a los versículos que tienen que ver con esas comunidades no islámicas. El hecho de que fueron (y son), junto al estudio del *fiqh* y del *ḥadīṯ*, uno de los ejes principales de la ciencia religiosa islámica, hizo que su importancia entre los musulmanes fuese tremenda, siendo textos de referencia en todas las épocas. Como dice Rippin,[156] todos los comentaristas del Corán se ocuparon del proceso de analizar el texto sagrado a la luz de su propia realidad, del «mundo exterior», por lo que el estudio de la interpretación que hicieron de los versículos referentes a los cristianos es, sin duda, de gran utilidad para estudiar la construcción ideológica que en cada momento se hizo alrededor de los seguidores de Cristo. El tiempo, el lugar, la religiosidad popular, o el contacto con otras comunidades, son todos factores que afectan al resultado final de la interpretación que cada sociedad haga del Corán.

---

155 Sobre este tipo de obras véanse trabajos como Ahmad RASHID, «Qur'ānic Exegesis and Classical Tafsīr», *Islamic Quarterly* 12 (1968), pp. 71-114; John WANSBROUGH, *Quranic studies: sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1977; Andrew RIPPIN (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Clarendon Press, Oxford, 1988; Claude GILLIOT, *Exégèse, langue, et théologie en Islam: l'exégèse coranique de Tabari (m. 311/923)*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1990; Norman CALDER, «Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kaḏīr: Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham», *Approaches to the Qur'ān*, Gerald Hawting y Abdul-Kader A. Shareef (eds.), Routledge, Londres, 1993, pp. 101-140; Andrew RIPPIN, «Studying early tafsīr texts», *Der Islam*, 72 (1995), pp. 310-323; Joseph W. GOERING, Jane D. MCAULIFFE y Barry D. WALFISH (eds.), *With Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, Oxford University Press, Nueva York, 2003, o Walid A. SALEH, *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition. The Qur'ān commentary of al-Tha'labī (D. 427/1035)*, Brill, Leiden, 2004.

156 Andrew RIPPIN, «Tafsīr», *EI*, Brill, Leiden, 2000, vol. X, pp. 83-88.

Y es que, como dice Gerald Hawting,[157] la interpretación de cualquier texto involucra a, al menos, dos partes: el texto en sí y quien lo interpreta. El intérprete se acercará al texto con unas preocupaciones, preconcepciones y herramientas muchas veces no derivadas del propio texto sino de su mente y de la sociedad a la que pertenece. Muchas veces, la propia agenda del intérprete y del comentarista pesará tanto y dominará tanto su trabajo que la exégesis se puede transformar en una imposición de significados. Todo el carácter de un texto puede verse transformado por el modo en cómo una determinada comunidad lo entiende y usa. Por ello, como ya he dicho puede ser de gran utilidad para nuestro cometido analizar cómo se interpretaron y entendieron en esas obras de *tafsīr* los diversos versículos del Corán referidos a cristianos en los distintos periodos, intentando establecer, si fuera posible, una relación entre la interpretación dada y el contexto en el que se elabora. Hay que tener en cuenta que el observador académico se encuentra con la dificultad, a la hora de intentar dilucidar la naturaleza, o la razón, de una determinada interpretación, de que se mueve sólo dentro de los parámetros de entendimiento propios de la comunidad que ha elaborado dicha interpretación, siendo por tanto complicado alejarse de ella. En el caso de la exégesis coránica este problema está muy presente, ya que es difícil separarse de los patrones de entendimiento proporcionados por las escuelas islámicas tradicionales. Para poder, al menos, sortear en cierto modo esta problemática, el estudio comparativo de las *tafāsir* elaboradas en distintos periodos y ambientes parece indispensable a la hora de encontrar pequeñas variaciones que nos ayuden a la hora de establecer marcos ideológicos.

Para el caso andalusí, en el periodo cronológico tratado en este estudio, nos encontramos con obras de *tafsīr* muy poco trabajadas, tales como la de Ibn Barraŷān, con un claro carácter esotérico, el *Aḥkām al-Qur'ān*[158] de Abū

157 Gerald HAWTING, «Qur'ānic Exegesis and History», *With Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, Joseph W. Goering, Jane D. McAuliffe y Barry D. Walfish (eds.), Oxford University Press, Nueva York, 2003, pp. 408-421.

158 ABŪ BAKR IBN AL-'ARABĪ, *Aḥkām al-Qur'ān*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut, 2008.

Bakr Ibn al-'Arabī, el *al-Muḥarrar al-Waŷīz fī tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*[159] de Ibn 'Atiyya, o la exégesis coránica de Ibn Batta, el *Ibṭāl al-Ḥiyal*.[160]

Como ejemplo de lo que puede suponer este tipo de estudios, destaca el trabajo publicado por Jane Dammen McAuliffe en 1991.[161] Sin duda, es una importante contribución a la historia del comentario coránico así como un interesante experimento metodológico para determinar las visiones de los musulmanes en torno a los cristianos, y también una excelente herramienta bibliográfica para el estudio del *tafsīr*. Para concretar el estatus de los cristianos en el islam, la autora se centra en una serie de pasajes coránicos (siete en concreto: 2:62, 3:55, 199, 5:66, 5:82-83, 28:52-55 y 57:27) que son frecuentemente citados como prueba de la tolerancia religiosa del islam, y lo hace no estudiando directamente el Corán, sino a través de una selección de obras de exégesis que incluye textos que oscilan entre el siglo X y la actualidad, y entre la tradición sunní y la *šī'í*. Los versículos que McAuliffe ha seleccionado para realizar su estudio tratan de los siguientes temas: el destino de los verdaderos creyentes, independientemente de su afiliación; la superioridad de algunos de los que siguieron a Cristo frente a los que le rechazaron; algunos *ahl al-Kitāb* que aceptaron la nueva revelación; la recompensa a los que se adhirieron a la Torá y al Evangelio y fueron moderados; la hostilidad mostrada contra los creyentes por los judíos e idólatras en contraste con la actitud amistosa de algunos cristianos; algunos *ahl al-Kitāb* que tras la Revelación aceptaron el islam diciendo que se habían anticipado a él. La conclusión que extrae la autora es que las interpretaciones de esos *mufassirūn* nada tienen que ver con una idea de tolerancia, sino con

---

159 IBN 'ATIYYA, *al-Muḥarrar al-Waŷīz fī tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut, 2007. Muy interesante resulta el artículo de Albayrak, Ismail ALBAYRAK, «Isrā'īliyyāt and Classical Exegetes' Comments on the Calf with a Hallow Sound on Q.20: 83-98/ 7: 147-155 with Special Reference to Ibn 'Atiyya», *Journal of Semitic Studies*, 47/1 (2002), pp. 39-65, en el que se trata el uso de las *isrā'īliyyāt*, varios tipos de literatura atribuida por los musulmanes a fuentes judías y cristianas y que eran utilizadas de forma generalizada en los comentarios del Corán, en esta obra de *tafsīr*.

160 IBN BATTA, *Ibṭāl al-Ḥiyal*, Ed. de 'Abd Allāh Sulaymān, Mu'assasat al-Risala, Beirut, 1996.

161 Jane Dammen MCAULIFFE, *Qur'ānic Christians. An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge University Press, Nueva York, 1991.

el propio carácter islámico y su visión del mundo, con la concepción de que el islam ha derogado a todas las religiones anteriores, incluido, por supuesto, el cristianismo. Los únicos exégetas que comienzan a acercarse a una idea de tolerancia son los más modernos, ya del siglo XX, lo que nos traslada de nuevo a esa idea que planteábamos de variación de la construcción ideológica en torno a los cristianos dependiendo del contexto y a su posible rastreo en los textos de *tafsīr*.

Resulta llamativo también el trabajo de McAuliffe por ocuparse, trabajando este tipo de textos, de los cristianos en su conjunto y no de sus grandes figuras. Ciertamente, son numerosos los trabajos que se han encargado de estudiar la imagen que tenían los musulmanes de Jesús o María, atendiendo a fuentes como el Corán. Por citar alguno de ellos, cabe mencionar la obra de Oddbjorn Leirvik[162] en la que precisamente incluye un capítulo en el que trata la visión que de la figura central del cristianismo aparece en la exégesis coránica.[163] Pero, dentro de los trabajos que tratan sobre la percepción de Jesús en el islam, algunos, como el de Ṭarīf Jālidī,[164] tienen un destacable interés para nuestros objetivos por el tipo de fuente que utilizan, abriendo desde luego nuevos horizontes de investigación. Este estudio presenta la imagen de Jesús a través de 303 dichos e historias islámicas que hablan de este también profeta del islam, un compendio que el autor llama «*Muslim gospel*». Más que un análisis exhaustivo, el libro es una recopilación de fuentes traducidas. Sin incluir las referencias a Jesús que aparecen en el Corán y en el *ḥadīṯ*, presenta esos dichos que se encuentran en la literatura árabe islámica desde el siglo VIII al XVIII ordenados cronológicamente. La mayoría (245) son del periodo anterior a la muerte de al-Gazālī (47 son

162 Oddbjorn LEIRVIK, *Images of Jesus Christ in Islam. Introduction, Survey of Research, Issues of Dialogue*, Sweden Institute of Missionary Research, Uppsala, 1999.

163 En este sentido también es interesante el trabajo de Todd Lawson en donde estudia la crucifixión de Jesús en el Corán y en la exégesis coránica. Dice Lawson que es en la exégesis del versículo 4:157, más que en el propio Corán, donde se establece que Jesús no fue crucificado. Todd LAWSON, «The Crucifixion of Jesus in the Qur'an and Qur'anic Commentary: A Historical Survey (Part I)», *The Bulletin of Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, 10/2 (1991) pp. 34-62.

164 Ṭarīf JĀLIDĪ, *The Muslim Jesus: sayings and stories in Islamic literature*, Harvard University Press, MA, 2003.

de este sabio), siendo tan sólo catorce posteriores al año 1500. Este tipo de literatura complementa la imagen que aparece de Jesús en el Corán y la Sunna presentándole, ya en el primer siglo tras la muerte de Muḥammad, como una figura ascética modélica. A partir del siglo X comienzan a aparecer dichos que presentan la imagen de un Jesús con un ejemplar comportamiento ético y buenos modales, un cambio que el autor atribuye a la influencia del *Adab* en esas tradiciones. Al lado de estas dos presentaciones, siempre está presente el profundo conocimiento que Jesús tiene de la naturaleza así como su poder sobre ella, con actos como mantener conversaciones con animales. A pesar de ser un trabajo que permite ver el cierto solapamiento que puede haber entre las ramas más cercanas de la espiritualidad islámica y cristiana, en estas narraciones Jesús no deja de aparecer desde una perspectiva islámica, yendo a rezar a la mezquita o leyendo el Corán. Más que contribuir al establecimiento de la construcción discursiva del islam en torno a los cristianos (en estas narraciones Jesús es un musulmán modélico), este tipo de trabajos nos ponen en contacto con una tipología de fuente más en la que los musulmanes elaboraban, o materializaban, su ideología.

Siguiendo esta misma metodología propuesta en párrafos anteriores, puede ser de mucha utilidad el análisis de las *qiṣaṣ al-anbiyā'*, «historias de los profetas», que poco o nada han sido estudiadas en el sentido de la propia construcción de la historia sagrada del islam y su posición con respecto a las otras dos religiones monoteístas de las que se siente heredero, ni de la visión, imaginario y discurso ideológico que de éstas se desprende en esos textos. Consideradas como parte de la disciplina intelectual del *tafsīr*, aunque no dentro de su género literario, sus contenidos derivan en muchas ocasiones de obras de exégesis coránica. Por ello, la vinculación entre ambos géneros en indudable. Las *qiṣaṣ al-anbiyā'* son, sin duda, una «historización» del texto sagrado que conecta al Corán con la vida diaria de la comunidad musulmana que los produce, estando este tipo de textos fuertemente influidos por el contexto de elaboración. La vida de los profetas aparece llena de detalles y sucesos que los musulmanes que crearon esas obras podían relacionar e identificar con su propia existencia. Por tanto, son obras de gran interés para dilucidar la construcción ideológica de una determinada comunidad islámica,

en nuestro caso ese imaginario en torno a los cristianos que la realidad andalusí pudo tener. Además, mayor es la importancia que adquieren estos textos en cuanto que también utilizan tradiciones propiamente cristianas o judías.[165]

Para finalizar, aunque el espacio geográfico quede algo lejos de nuestros propósitos de investigación, la propuesta metodológica de Thomas Sizgorich en su trabajo sobre «*The Christian Exotic*»[166] en la literatura medieval islámica es digna de mención. Sugiere aplicar el aparato teórico postcolonial de Edward Said y su obra *Culture and Imperialism*[167] en el estudio del califato temprano, es decir, tratar los textos e instituciones producidas por determinadas comunidades en su contexto imperial. Su objetivo es analizar una serie de tropos que aparecen en la literatura islámica medieval temprana y que sirven como base de las construcciones discursivas que funcionan para apropiarse de las instituciones, organismos y tradiciones cristianas como materia prima para formar las identidades musulmanas imperiales. Una de esas figuras pertenece al género literario, difundido por Oriente entre los siglos IX-XI, conocido como *diyārāt*, «monasterios», y consiste en la entrada de musulmanes, como acto de privilegio imperial y presentada muchas veces como un viaje romántico, a esos lugares religiosos y ascéticos cristianos que son representados como exóticos, eróticos y paradisiacos. En estas narraciones está siempre presente un objetivo, siempre cristiano, a seducir y dominar por el musulmán. Se puede ver también la trinidad de placeres ilícitos que la literatura islámica medieval temprana asociaba a los espacios monásticos: sexo, alcohol y tentaciones musicales. Para el

165 Para el objetivo propuesto, pueden ser interesantes estudios como Roberto TOTTOLI, «The Qisas al-anbiya' of Ibn Mutarrif al-Tarafi (d. 454/1062): stories of the prophets from al-Andalus», *Al-Qantara,* 19 (1998), pp. 131-160; Roberto TOTTOLI, *Biblical prophets in the Qur'an and Muslim literature*, Curzon, Richmond, 2002, o la edición de la obra de Ibn MuṬarrif al-Ṭarafī, IBN MUṬARRIF AL-ṬARAFĪ, *The stories of the prophets by Ibn Mutarrif al-Tarafi*, Roberto Tottoli (ed.), Klaus Schwarz Verlag, Berlín, 2003.

166 Thomas SIZGORICH, «'His Girdle Wrapped about His Waist/It is as though it is Made from my Heart': The Christian Exotic in Medieval Muslim Imperial Literature», *Historical Dimensions of Islam. Pre-Modern and Modern Periods. Essays in Honor of R. Stephen Humphreys*, James E. Lindsay y Jon Armajani (eds.), Darwin Press, Princeton, 2009, pp. 17-45.

167 Edward SAID, *Culture and Imperialism*, Vintage, Nueva York, 1994.

autor, es conclusión ineludible que este género de «monasterios» debe ser leído como una literatura de «*imperial self-fashioning*». Los monasterios se convirtieron en un lugar imaginativo ideal donde soñar los deseos del grupo político dominante, cuyos enredos más íntimos eran con sus verdaderos y más crudos «subalternos», mujeres infieles esclavizadas en incursiones a través de las fronteras.

Como última reflexión, y habiendo traído a colación las teorías postcoloniales, quizás sería útil para el estudio de la representación de unas comunidades por otras tener presente los planteamientos de autores como Walter Mignolo[168] y su concepto de «colonialidad del poder» entendido como el dispositivo que produce y reproduce la «diferencia colonial», consistente en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quien clasifica. De utilidad pueden ser también sus nociones de «fronteras epistémicas» así como la de colonización del espacio, construida sobre el concepto de «bárbaro». La idea de cultura, además de la lengua, se vuelve crucial en todos estos planteamientos, cuyo empleo del término «imaginario» como todos los modos en los que una cultura percibe y concibe el mundo, entendiendo que todas las culturas humanas contarían con un imaginario particular, es muy sugerente.

Recapitulando, y antes de adentrarnos en el apartado que he titulado «Relación detallada de fuentes», se antoja necesario establecer un final que, debido al objetivo y carácter de este trabajo concebido como una herramienta que ayude a abrir nuevos caminos, pretende ser un punto y seguido. En primer lugar este breve estudio propone un recorrido por algunas de las obras y artículos que he considerado más relevantes en el estudio de los cristianos en al-Andalus desde diferentes perspectivas, tanto temáticas como metodológicas. Este viaje historiográfico ha tenido, a lo largo de estas páginas, siempre presente las inquietudes del proyecto de investigación que se pretendía iniciar aquí: estudiar, analizar y establecer

168 Walter D. MIGNOLO, *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid 2003.

qué imagen tenía el islam andalusí de los cristianos y cómo se refleja en las fuentes religiosas; sobre qué elementos construían ese imaginario en torno a los cristianos; cómo elaboraban su propia identidad; qué lugar ocupan los cristianos como un elemento más del propio discurso de ese islam, y de qué manera esa construcción ideológica evoluciona, cambia y varía dependiendo del contexto político-social en el que se desarrolle, así como de los propios contactos, diálogos y relaciones interreligiosas. El sexto apartado, titulado «Cristianos en perspectiva islámica andalusí: construcción ideológica, ideario e imaginario», se ha dedicado a los trabajos que, desde ciertas perspectivas determinadas, abordaban de forma parcial ese objetivo. Por último, en el séptimo capítulo, he sugerido una serie de perspectivas de investigación que puedan, en la medida de lo posible, facilitar la consecución del establecimiento de ese imaginario en torno a los cristianos. Para ello, además de apuntar la importancia de algunas cuestiones, como la mirada a Oriente o la utilización de obras de *tafsīr* o *qiṣaṣ al-anbiyā'*, he reflexionado acerca de una serie de estudios que considero, sobre todo desde un punto de vista metodológico y de fuentes utilizadas, llamativos y tremendamente útiles, intentando proponer una posible adecuación a los objetivos antes planteados.

8. RELACIÓN DETALLADA DE FUENTES

Este apéndice constituye una relación comentada y ordenada cronológicamente de las fuentes primarias más importantes, redactadas en el periodo en el que se enmarca este trabajo (711-1228), con las que contamos para el estudio que nos proponemos con la línea de investigación que aquí se inaugura, es decir, el imaginario, la visión y la construcción ideológica y discursiva que el islam andalusí creó en torno a los cristianos. Este anexo incluye tanto información sobre los autores (fecha y lugar de nacimiento y muerte, además de unas breves líneas biográficas) como una muy breve sinopsis de las obras, donde se especifica la información relevante para las perspectivas de investigación iniciadas.

-*Crónica del 741*

No se sabe nada del autor, sólo meras hipótesis.

Obra:

Crónica del 741 (Antes del gobierno de al-Walīd II): Historia de los acontecimientos mediterráneos desde principios del siglo VII. Incluye noticias de al-Andalus desde la conquista, aunque su extensión es reducida. (Rafael BLANCO SILVA, «Una crónica mozárabe a la que se ha dado en llamar arábigo-bizantina de 741: un comentario y una traducción», *Revista de filología de la Universidad de La Laguna*, 17 (1999), pp. 153-168)

-*Crónica del 754*

Se sabe muy poco del autor, sólo algunas hipótesis. Podría ser un clérigo que vivió bajo dominio islámico en al-Andalus, probablemente en alguna localidad del sureste peninsular, entre Murcia y Guadix o, según otras teorías, en Córdoba o, sobre todo, Toledo.

Obra:

Crónica del 754 (754): Historia del Mediterráneo desde Heraclio hasta el 754, atendiendo a los acontecimientos bizantinos, islámicos y peninsulares. Incluye una parte dedicada a la historia de al-Andalus desde la conquista hasta el 754. (José Eduardo LÓPEZ PEREIRA, *Continuatio Isidoriana Hispana. Crónica Mozárabe de 754. Estudio, edición crítica y traducción*, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», León, 2009)

-**Esperaindeo**

(¿?-850-1) (Córdoba) Clérigo cordobés polemista, profesor de Eulogio y Álvaro.

Obra:

Polémica contra el islam (830-850): Texto polemista que puede influir en el resto de autores cristianos de al-Andalus. Sólo queda una parte en el *Memorial de los santos de Eulogio* [véase San Eulogio]

-Ibn Ḥabīb

(790-852-3) (Elvira-Córdoba) Droguero como su padre, se fue a Córdoba a estudiar *ḥadīṯ* y *fiqh*. Viajó también durante tres años por Oriente y, a su regreso, se convirtió en el consejero legal de ‘Abd al-Raḥmān II.

Obra:

Kitāb al-Tārīj (1º mitad del siglo IX): Primer texto andalusí que conservamos. Contiene predicciones apocalípticas y profecías escatológicas sobre Córdoba, donde los cristianos serían masacrados y sacrificados. (IBN ḤABĪB, *Kitāb al-Tārīj*, Ed. de Jorge Aguadé, CSIC, Madrid, 1991)

-San Eulogio

(¿?-859) (Córdoba) Clérigo cordobés contrario a la arabización, realizó sus estudios con el abad Esperaindeo y viajo al norte para completar su formación. Fue el principal defensor y promotor del movimiento de los martirios voluntarios, como bien reflejan sus escritos. Elegido obispo de Toledo, aunque nunca ocuparía su cargo, murió ejecutado en el año 859 condenado por insultos al islam y al Profeta.

Obra:

Memoriale sanctorum, Documentum martyriale y *Liber apologeticus martyrum* (852-859): Hagiografía y apologético sobre los mártires voluntarios, donde realiza una profunda y radical defensa del movimiento. Incluye un texto polemista anti-islámico anterior que probablemente conoció en sus viajes por el norte, la *Vita Mahoma*. (SAN EULOGIO, *Obras completas*, Ed. de Pedro Herrera Roldán, Akal, Madrid, 2005)

-Paulo Álvaro

(S. IX) (Córdoba) Hombre de letras laico, estudió con Eulogio de Córdoba bajo la tutela del abad Esperaindeo.

Obra:

Vita Eulogii (854): Hagiografía sobre Eulogio de Córdoba, con una dedicación especial al movimiento de los mártires voluntarios. (Pedro

HERRERA ROLDÁN, «La *Vita Eulogii* de Álvaro de Córdoba», *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes,* 137 (1999), pp. 279-300)

Indiculus luminosus (854): Apologético de los mártires voluntarios y polémica contra el islam y contra los cristianos arabizados, en el marco de una exégesis bíblica dividida entre las profecías de Daniel sobre el Anticristo y las descripciones de Job sobre el Leviatán y Behemoth. (Feliciano DELGADO LEÓN, *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el Islam: el Indiculus Luminosus,* Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba, 1996)

-Al-'Utbī al-Qurṭubī

(¿?-868-69) (Córdoba) *Faqīh* malikí.

Obra:

Al-'Utbiyya: Compendio de cuestiones legales, de jurisprudencia malikí, con muchos casos de cristianos referidos al proceso de islamización. Se conserva dentro del *Bayān* de Ibn Rušd al-Ŷadd. (Ana FERNÁNDEZ FÉLIX, *Cuestiones legales del islam temprano: La 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, CSIC, Madrid, 2003)

-Abad Sansón

(¿?-890) (Córdoba) Abad de San Zoilo y traductor en la corte emiral de cartas para los francos. Tuvo problemas y se fue a Martos a escribir su obra.

Obra:

Apologeticus (864) Apologético contra los cristianos Hostegesis y Servandus, así como texto polemista contra el islam. (ABAD SANSÓN, *Apologético del abad Sansón*, Ed. de José Palacios Royán, Akal, Madrid, 1998)

-Ibn Waḍḍāḥ

(815-900) (Córdoba) Asceta y piadoso malikí de origen cristiano, uno de los más influyentes de su época.

Obra:

Kitāb al-bida’ (859-900): Típica crítica de las innovaciones, como la participación de musulmanes en fiestas de cristianos entre otras. (IBN WADḌĀḤ, *Kitāb al-bida’(Tratado contra las innovaciones)*, Ed. de Maribel Fierro, CSIC, Madrid, 1988)

-Aḥmad al-Rāzī

(888-955) (Córdoba) Hijo de un mercader cuyo trabajo le llevó a al-Andalus, fue famoso por su memoria y su capacidad para transmitir noticias históricas.

Obra:

Ajbār mulūk al-Andalus (antes del 955): No se conserva en su forma original. Historia de al-Andalus desde la conquista. Incluye descripciones de las relaciones andalusíes con los cristianos el norte peninsular así como con los carolingios. (Diego CATALÁN y María Soledad DE ANDRÉS, *Crónica del moro Rasis*, Gredos, Madrid, 1975)

-Munḏir ibn Sa’īd al-Ballūṭī

(886-966) (Córdoba) De origen beréber, realizó una *riḥla* a Oriente, visitando La Meca y Egipto. En al-Andalus fue conocido por sus habilidades literarias y sirvió en la corte de ‘Abd al-Raḥmān III como diplomático y también como *jaṭīb* en la mezquita de Córdoba.

Obra:

Juṭba (c. 948-9): Sermón para una embajada bizantina donde muestra la superioridad de los andalusíes en oratoria así como que el califa igualaba al emperador. Hay fragmentos de esta *juṭba* en la obra de al-Bunnāhī, *Kitāb al-marqaba l-‘ulyā*.

-Al-Jušanī

(Finales del s. IX-971) (Qayrawān-Córdoba) Jurista, poeta y autor de diccionarios biográficos, estudió primero en Qayrawān y en el año 924 se instaló con su padre en Córdoba, donde prosiguió con su formación y pasó a formar parte de la corte de al-Ḥakam II.

Obra:

Ajbār al-fuqahā' wa al-muḥaddiṭīn (antes del 961): Compendio de 527 biografías de sabios y tradicionistas andalusíes de entre finales del siglo VIII y el año 954. Interesante obra para el estudio de la conversión de los cristianos. (AL-JUŠANĪ, *Ajbār al-fuqahā' wa al-muḥaddiṭīn*, Ed. de María Luisa Ávila y Luis Molina, CSIC, Madrid, 1992)

Kitāb al-quḍāt bi-Qurṭuba (antes del 971): Compendio de treinta y seis biografías de qadíes de Córdoba. Incluye detalles del proceso de islamización así como de la participación de algunos jueces en campañas militares contra los cristianos del norte. (AL-JUŠANĪ, *Historia de los jueces de Córdoba por Aljoxani*, Ed. de Julián Rivera, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1914)

-Ibn al-Qūṭiyya

(c. 900-977) (Córdoba) Descendiente de visigodos, jurista, filólogo e historiador, ocupó una importante posición en la corte de al-Ḥakam II.

Obra:

Tārīj iftitāḥ al-Andalus (antes del 977): Historia de al-Andalus desde la conquista hasta la época del califa 'Abd al-Raḥmān III. Ciertamente es muy interesante, ya que muestra a lo largo de la obra una preocupación por las poblaciones no árabes de al-Andalus. (IBN AL-QŪṬIYYA, *Tārīj iftitāḥ al-Andalus*, Dār al-Kutub al-islāmiyya, El Cairo, 1982)

-'Arīb ibn Sa'īd

(Finales del s. IX o principios del s. X- 980-1) (Córdoba) Físico, poeta y cronista que ocupó el cargo de *kātib* para 'Abd al-Raḥmān III, al-Ḥakam II y para al-Manṣūr.

Obra:

Mujtaṣar tārīj al-Ṭabarī (c. 967-976): Suplemento a la Historia de al-Ṭabarī con noticias sobre al-Andalus, el Magreb y también el Oriente islámico. Sólo quedan restos del periodo comprendido entre los años 904 y 932. Los cristianos no aparecen tanto como una comunidad religiosa sino como oponentes cuya

hostilidad se caracteriza por su afinidad religiosa. (Juan CASTILLA, *La Crónica de ʻArīb sobre al-Andalus*, CSIC, Granada, 1992)

-Juan de San Arnoul

(Principios del s. X- c. 984) (¿?-Metz) Poco sabemos de la vida de este clérigo. Tras pasar por el monasterio de Gorze, entró en la abadía de San Arnoul en el año 960 donde se convirtió en abad.

Obra:

Vita Iohannis abbatis Gorziensis (978-984) Texto muy interesante que narra la embajada, en nombre del Sacro Imperio, de Juan de Gorze a la corte califal de ʻAbd al-Raḥmān III. (JEAN DE SAINT-ARNOUL, *La vie de Jean, abbé de Gorze*, Ed. de Michel Parisse, Picard, París, 1999)

-Roswitha (Hrosvit) de Gandersheim

(c. 935- c. 1000) (¿?-Gandersheim) Canóniga en la abadía de Gandersheim durante su periodo dorado, cuando destacó por sus actividades escolares, culturales y religiosas, vinculadas a Otón I.

Obra:

Pelagius (c. 955): Hagiografía del mártir Pelayo, ejecutado en Córdoba por orden de ʻAbd al-Raḥmān III. (HROSVIT, *Opera Omnia*, Ed. de Berschin, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Munich, 2001)

-Rabī' ibn Zayd

(c. Siglo X) (Córdoba-¿?) Uno de los líderes de la comunidad cristiana cordobesa y miembro de la corte de ʻAbd al-Raḥmān III, realizó varias embajadas para el califa cordobés a destinos como la corte de Otón I, Constantinopla o Jerusalén.

Obra:

Tafṣīl al-zamān wa maṣalih al-abdān (c. 961): Calendario donde se pueden observar interesantes cuestiones como la existencia de fiestas cristianas a las

que acudían musulmanes, a pesar de las condenas de los malikíes. (María Ángeles NAVARRO, *Risāla fī awqāt al-sana. Un calendario anónimo andalusí*, CSIC, Granada, 1990)

-Raguel

(c. s. X) (c. Córdoba) Poco se sabe de él, aunque probablemente fuese un sacerdote cordobés.

Obra:

Passio Pelagii (antes del 967): Hagiografía del mártir Pelayo, muerto a manos de ʻAbd al-Raḥmān III. (Jeffrey A. BOWMAN, «Passio Pelagii», *Medieval hagiography. An anthology*, Thomas Head (ed.), Garland Publishing, New York, 2000, pp. 227-235)

-Ibn al-Faradī

(962-1013) (Córdoba) Estudió ciencias religiosas en al-Andalus y también en Oriente, en ciudades como El Cairo, Medina o La Meca. Se convirtió en juez de Valencia.

Obra:

Tārīj ʻulamā' al-Andalus (antes de abril del 1013): Diccionario biográfico de los sabios de al-Andalus desde la conquista hasta finales del siglo X. Sólo menciona cuatro veces a los cristianos para explicar que algunos musulmanes murieron luchando de forma individual contra ellos, alcanzando así el martirio. (IBN AL-FARADĪ, *Tārīj ʻulamā' al-Andalus,* Ed. de Ma'rūf, Túnez, 2008)

-Ibn Ḥazm

(994-1064) (Córdoba-Niebla) Filósofo, teólogo, historiador, narrador y poeta, fue visir del califa ʻAbd al-Raḥmān V y, durante la *fitna*, estuvo varias veces en la cárcel además de tener que exiliarse en numerosas ocasiones. Fue un ferviente defensor de la interpretación *ẓāhirī*.

Obra:

Kitāb al-fiṣal (antes del 1064): Tratado polemista sobre las distintas religiones, donde realiza una ordenación jerárquica de las mismas. Se puede observar cómo sigue en parte la argumentación anti-cristiana oriental de autores como al-Bāqillānī y su *Kitāb al-Tamhīd*, pero a la vez muestra una relectura original del Nuevo Testamento afirmando que es falso ya que hay numerosas contradicciones internas. (IBN ḤAZM, *Kitāb al-fiṣal*, Ed. de Naṣr y ‘Umayra, Dār al-Ŷīl, Beirut, 1992)

Radd ‘alā risālat malik al-Rūm (antes del 1064): Refutación a una carta que, décadas antes, un cristiano había escrito en nombre del emperador Nicéforo Focas al califa abbasí al-Mutī’, donde decía que las victorias bizantinas recientes significaban que el islam iba a desaparecer. Ibn Ḥazm contrasta las enseñanzas islámicas con las cristianas, mostrando la incoherencia de la doctrina trinitaria, así como la defensa de las tierras del islam. (IBN ḤAZM, *Qaṣīdat Imbarāṭūr al-Rūm Niqfūr Fūqās fī hiŷā’ al-Islām wa al-Muslimīn wa qaṣīatā al-Imāmaya al-Qaffāl al-Šāšī wa Ibn Ḥazm al-Andalusī fīal-radd ‘alayh*, Ed. de Ṣalāḥ ad-Dīn al-Munaŷŷid, Beirut, 1982)

-Ibn Ḥayyān

(987-1076) (Córdoba) Historiador andalusí hijo de un importante miembro de la administración de al-Manṣūr, fue funcionario de la dinastía amirí y ferviente defensor de la legitimidad omeya a lo largo de la *fitna*.

Obra:

Kitāb al-muqtabis fī tārīj riŷāl al-Andalus (después de 1059): Historia de al-Andalus desde finales del siglo VIII hasta finales del X. Es una obra muy precisa y valiosa que contiene destacable información tanto de los cristianos del norte como de los *ḏimmíes*. (IBN ḤAYYĀN, *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarrahman II entre los años 796 y 847*, Ed. de Mahmud ‘A. Makki y Federico Corriente, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, Zaragoza, 2001), (IBN ḤAYYĀN, *Crónica del califa ‘Abdarraḥmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942*, Ed. de Federico Corriente y María Jesús Viguera, Temas Medievales, Zaragoza, 1981) y

(IBN ḤAYYĀN, *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por ʻĪsā ibn Ahmad al-Rāzī*, Ed. de Emilio García Gómez, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1967)

Al-Matīn (antes de 1076): Historia de la *fitna*. Habla de los reinos cristianos así como de los cristianos de al-Andalus. El grueso de la obra se ha perdido y sólo quedan fragmentos en otros escritos.

-Al-Bāŷī

(1013-1081) (Badajoz-Almería) De orígenes humildes, destacó en el campo del derecho y se hizo célebre por sus elegantes epístolas en prosa rimada. Cortesano del rey Al-Muqtadir de la taifa zaragozana, estudió filología y jurisprudencia en Zaragoza para posteriormente marchar a Bagdad para completar su formación.

Obra:

Ŷawāb al-qāḍī Abū al-Walīd al-Bāŷī ilā risālat rāhib Faransā ilā al-muslimīn (antes de 1081): Es un texto polemista anti-cristiano a modo de réplica a una supuesta carta enviada por un monje francés en la que invitaba al rey al-Muqtadir a convertirse al cristianismo, y que parece que escribió el propio al-Bāŷī. Recoge los tópicos contra los cristianos y muestra como en el siglo XI los musulmanes andalusíes habían desarrollado unas líneas de argumentación que, necesariamente, pasaban por el estudio neotestamentario. (Douglas Morton DUNLOP, «A Christian mision to Muslim Spain in the eleventh century», *al-Andalus,* 17 (1952), pp. 259-310)

-Al-ʻUḏrī

(1003-1085) (Almería) En Córdoba se le conoció más como tradicionista y jurisconsulto que como geógrafo, a pesar de que su gran obra pertenece a esta rama de la ciencia. Estudio con Ibn Ḥazm y viajó a La Meca, donde estudió la ciencia del *ḥadīṯ*.

Obra:

Tarṣīʼ al-ajbār wa tanwīʼ al-āṭār wa al-bustān fī garāʼib al-buldān wa al-masālik ilā ŷanīʼ al-mamālik (1066-1085): Parece ser un fragmento

de la obra de geografía *Nuṣūṣ ʻan al-Andalus*. Además de descripciones geográficas, contiene mucha información sobre contactos y hostilidades con los cristianos del norte, entre los siglos VIII y X. También habla de la *ŷizya*, de matrimonios mixtos, etc. (ʻAbd al-ʻAzīz AL-AHWĀNĪ, *Abū al-ʻAbbās Aḥmad b. ʻUmar al-ʻUḏrī. Nuṣūṣ ʻan al-Andalus min kitāb Tarṣīʼ al-ajbār wa tanwīʼ al-āṭār wa al-bustān fī garāʼib al-buldān wa al-masālik ilā ŷanīʼ al-mamālik*, Matba`at Ma`had al-Dirasat al-Islamiyya, Madrid, 1965)

-Ibn Sahl

(1022-1093) (Jaén-Granada) Una de las más señaladas autoridades de la escuela malikí de al-Andalus.

Obra:

Al-Aḥkām al-Kubrā (1079-1090): Típica colección de jurisprudencia malikí. Contiene varios casos legales que tienen que ver con cristianos, donde son representados como enemigos además de cómo sujetos a la ley islámica. (Rocío DAGA PORTILLO, *Organización jurídica y social en la España musulmana. Traducción y estudio de al-Ahkam al-Kubra de Ibn Sahl*, Universidad de Granada, Granada, 1990)

-Al-Ḥumaydī

(c. 1029-1095) (Mallorca-Bagdad) De familia con orígenes yemeníes, dedicó su vida al estudio de la tradición y el derecho y fue simpatizante de la doctrina *ẓāhirī*. En el año 1056 se marchó a Oriente a continuar con sus estudios, muriendo en Bagdad.

Obra:

Ŷaḏwat al-muqtabis fī tārīj ʻulamāʼ al-Andalus (después del 1056-7): Compendio biográfico de los sabios de al-Andalus. Suele usar el término *rūm* para los cristianos extra-andalusíes, en vez de *naṣārā*. Lo más interesante es que en su viaje por Oriente asistió a debates interreligiosos, lo que le sorprendió, como muestra su obra. Contiene también una sección sobre la conquista de al-Andalus y el emirato omeya. (AL-ḤUMAYDĪ, *Ŷaḏwat al-muqtabis fī tārīj ʻulamāʼ al-Andalus*, Ed. de ʻAwwād, Túnez, 2008)

-‘Abd Allāh ibn Buluqqīn

(1056-1095) (Granada-Agmāt) Miembro de la dinastía beréber de los ziríes, fue el último rey de la taifa granadina antes de la llegada de los almorávides.

Obra:

Kitāb al-tibyān ‘an al-ḥādiṭa al-kā’ina bi-dawlat Banī Zīrī fī Garnāṭa (1094-1095): Texto en forma de memorias del autor, donde se puede extraer valiosa información de los reinos taifas, de la situación de los cristianos de Granada, así como de las relaciones de Alfonso VI de Castilla con los régulos musulmanes. (‘ABD ALLĀH IBN BULUQQĪN, *El siglo XI en primera persona: las memorias de Abd Allah, el último rey Ziri de Granada, destronado por los almorávides (1090)*, Ed. de Levi-Provençal y Emilio García Gómez, Alianza Editorial, Madrid, 2005)

-Al-Ṭurṭūšī

(c. 1059-1126) (Tortosa-Alejandría) Jurista malikí, asceta y teólogo, estudió con al-Bāŷī en Zaragoza. Se fue de al-Andalus a Oriente en 1083, donde tuvo como maestro a al-Gazālī. Con la conquista de Toledo y el comienzo de las cruzadas, su postura hacia los cristianos y judíos se radicalizó.

Obra:

Kitāb al-ḥawādiṭ wa al-bida’ (después del 1097): Tratado contra las innovaciones en doctrina y práctica, redactado probablemente en relación a los fatimíes, ya que se encuentra en Alejandría. Refleja el endurecimiento de las condiciones a los *ḏimmíes*. (AL-ṬURṬŪŠĪ, *Kitāb al-ḥawādiṭ wa al-bida’ (El libro de las novedades y las innovaciones)*, Ed. de Maribel Fierro, CSIC, Madrid, 1993)

Kitāb birr al-wālidaya (después del 1097): Discute sobre los deberes hacia los padres, incluyendo casos de no musulmanes. (AL-ṬURṬŪŠĪ, *Kitāb birr al-wālidaya*, Ed. de ‘Abd al-Ḥakīm al-Qāḍī, Beirut, 1986)

Sirāy al-mulūk (1122): Estamos ante una obra escrita en pleno contexto de las cruzadas, por lo que presenta de forma insistente la necesidad de llevar

a cabo el *ŷihād* así como de endurecer las condiciones de los *ḏimmíes*. (AL-ṬURṬŪŠĪ, *Lámpara de los príncipes*, Instituto de Estudios Albacetenses «Don Juan Manuel», Albacete, 2010)

-Ibn ʻAbdūn

(Mediados del s. XI – principios del XII) (Sevilla) Posiblemente fuese un miembro de la administración de la taifa sevillana de al-Mu'tamid y, posteriormente, de los almorávides. Puede que ocupase el puesto de *ṣāḥib as-sūq*.

Obra:

Risāla fī al-qaḍā' wa al-ḥisba (antes de 1125): Esta obra se enmarca en los llamados tratados de *ḥisba*, libros guía para inspectores de mercado. Tenían por objetivo especificar lo permitido y prohibir lo ilícito. Éste, en concreto, es interesante por la cantidad de información que contiene sobre la relación entre los musulmanes de la Sevilla almorávide y los *ḏimmíes*, pudiéndose apreciar un intento de mayor rigorismo a la hora de aplicar los pactos entre ambas comunidades. (IBN ʻABDŪN, *Sevilla a comienzos del siglo XII: el tratado de Ibn `Abdun*, Ed. de Levi-Provençal y Emilio García Gómez, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, Sevilla, 1998)

-Ibn Barraŷān

(c. 1058-1141) (c. Sevilla-Marrakech) Estudió literatura y lengua árabe, exégesis del Corán, aritmética, geometría, y otras disciplinas. Se convirtió en un importante asceta sufí conocido como Šayj al-Ṣūfiyya.

Obra:

Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā (antes de 1141): Esta obra constituye una explicación de los nombres de Dios. Para ello, usa referencias de la Biblia. (IBN BARRAŶĀN, *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*, Ed. de Purificación de la Torre, CSIC, Madrid, 2000)

-Ibn Bassām

(2ª mitad del s. XI-1147) (Santarém) Sabio e historiador andalusí, natural de Santarém.

Obra:

Al-ḏajīra fī maḥāsin ahl al-ŷazīra (1100-1108-9): Obra indispensable para la historia política y literaria de al-Andalus en el siglo XI, donde habla sobre escritores y personajes clave de su historia. Reporta numerosa información sobre relaciones interreligiosas. (IBN BASSĀM, *Al-ḏajīra fī maḥāsin ahl al-ŷazīra*, Ed. de Iḥsān ʻAbbās, Dār al-ṭaqāfa, Beirut, 1979)

-Abū Bakr ibn al-ʻArabī

(1076-1148) (Sevilla-Ra's al-Mā') Tras viajar a Oriente y estudiar con al-Gazālī y al-Ṭurṭūŝī, regresa a al-Andalus y se convierte en *qāḍī* de Sevilla con los almorávides. Más tarde, participaría en la embajada a los almohades, muriendo en el camino de vuelta.

Obra:

Al-ʻawāṣim min al-qawāṣim (1144): Obra de *kalām* muy crítica con los cristianos y judíos, llegando a considerar que los musulmanes no deberían mantener relaciones con ellos. (ABŪ BAKR IBN AL-ʻARABĪ, *Al-ʻawāṣim min al-qawāṣim*, Ed. de Muhibb ad-Dīn al-Jaṭīb, Al-Maktaba al-Ilmiyya, Beirut, 1986)

-Al-Qāḍī ʻIyāḍ

(1083-1149) (Ceuta-Marrakech) Sabio muy reputado en todo el mundo islámico por sus conocimientos de la tradición profética, de jurisprudencia y de literatura. Fue *qāḍī* en Ceuta y Granada con los almorávides, así como muftí y consejero legal.

Obra:

Kitāb aš-šifā' bi-ta'rīf ḥuqūq al-muṣtafā (1110-1136): Obra teológica que establece la preeminencia de Muḥammad sobre otras figuras como santos, así como previene a los musulmanes de la infidelidad (*kufr*). La cuarta parte

del libro trata sobre el deber de las autoridades de prevenir y castigar la violación de la obligación de venerar a Muḥammad. En esta sección habla sobre la mala influencia que los cristianos y judíos podían ejercer sobre los creyentes. Propone durísimos castigos para los cristianos que, de alguna manera, menosprecien al Profeta. Ibn Taymiyya seguirá estas doctrinas. (Aisha BEWLEY, *Muhammad, Messenger of Allah. Aš-šifa of Qadi ‘Iyad*, Granada, 1991)

Fatwā (entre 1126-1149): Influenciada por el contexto de las deportaciones que se produjeron tras la campaña de Alfonso I de Aragón, trata sobre qué hacer con los bienes de una iglesia sobre la que se construye una mezquita. Aporta numerosa información sobre los *ḏimmíes*. (Delfina SERRANO RUANO, *La actuación de los jueces en los procesos judiciales*, CSIC, Madrid, 1998, pp. 359-361)

Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik bi-ma’rifat a’lām maḏhab Mālik (antes de 1149): Colección de 1600 biografías de juristas malikíes. Cierta información sobre las relaciones con los cristianos. En el relato sobre Abū Bakr Yaḥyā ibn Huḏayl, por ejemplo, habla de la celebración de una fiesta cristiana en honor a san Juan Bautista en el siglo X donde participó el califa ‘Abd al-Raḥmān III. (AL-QĀḌĪ ‘IYĀḌ, *Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik bi-ma’rifat a’lām maḏhab Mālik*, Ed. de ‘Umar, Dār al-Amān, Rabat, 2008)

-Fatḥ al-Andalus

No se tienen datos del autor.

Obra:

Fatḥ al-Andalus (c. 1102-10): Crónica desde la conquista de al-Andalus hasta la fecha de redacción, aunque los datos se vuelven bastante más escuetos a partir de Hišām I. Importante obra para el periodo de la conquista y el trato a los cristianos. (*Fatḥ al-Andalus*, Ed. de Luis Molina, CSIC, Madrid, 1994)

-Al-Yaḥṣubī

(1077-1157) (Santa María del Algarve-Córdoba) Importante jurista cuya vida profesional se desarrolló principalmente en Córdoba.

Obra:

Al-radd ʻalā al-naṣārā (antes de 1120): Obra de polémica anticristiana que se ha perdido por completo.

-Ibn Quzmān

(Antes de 1086-1160) (Córdoba) Se nombre puede indicar orígenes cristianos. Fue un poeta panegirista de los almorávides, destacando en el campo del zéjel, en dialecto andalusí, y la sátira. Al final de su vida decidió hacerse *imām* de una mezquita.

Obra:

Iṣābat al-agrāḍ fī ḏikr al-a'rāḍ (antes de 1160): Colección de 149 zéjeles, muchos dedicados a gobernantes almorávides. Representa un panorama vivo de la sociedad del siglo XII en Córdoba, incluyendo relaciones interreligiosas. Es curioso que a los judíos los trate con amistad y respeto mientras que a los cristianos los tacha de peligrosos enemigos, sin considerarlos ciudadanos. (IBN QUZMĀN, *Cancionero andalusí: edición íntegra de zéjeles y fragmentos*, Ed. de Federico Corriente, Hiperión, Madrid, 1996)

-Ibn Baškuwāl

(1101-1183) (Córdoba) Tradicionista, historiador y jurista.

Obra:

Kitāb al-ṣila fī tārīǰ a'immat al-Andalus (1139): Continuación de la obra de Ibn al-Faradī sobre los ulemas de al-Andalus, centrándose en los de los siglos XI y XII. Relata actividades de frontera, individuos que hicieron el *ŷihād*, y otros que estuvieron en un *ribāṭ*. Utiliza con frecuencia expresiones de corte peyorativo para referirse a los cristianos. (IBN BAŜKUWĀL, *Kitāb al-ṣila fī tārīǰ a'immat al-Andalus*, Ed. de Bassar ʻA. Ma'rūf, Dār al-Garb al-Islāmī, Túnez, 2010)

-Ibn Ṭufayl

(c. 1105-1185) (Guadix-Marrakech) médico, filósofo, matemático y poeta. Participó en la vida cultural, política y religiosa de la corte almohade en Granada.

Obra:

Qaṣīda (entre 1163-1184): El califa Abū Ya'qūb encargó a Ibn Ṭufayl esta *qaṣīda* para alentar en la guerra santa contra los cristianos a las tribus árabes recién llegadas desde Oriente. (Emilio GARCÍA GÓMEZ, «Una qasida política inédita de Ibn Tufayl», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos,* 1 (1953), pp. 21-28)

-Al-Jazraŷī

(1125-1187) (Córdoba-Fez) Erudito musulmán que recibió una educación en ciencia islámica, especializándose en tradiciones del Profeta.

Obra:

Maqāmi' al-ṣulbān wa marāti' (rawāti') riyaḍ (rawḍat) ahl al-īmān (c. 1145): Tratado de polémica en el que se incluye el ataque al islam de un sacerdote toledano y la consiguiente respuesta de nuestro autor. (ŠĀMA, *Bayn al-Islām wa al-Masīḥiyya: kitāb Abī 'Ubayda al-Jazraŷī*, El Cairo, 1979)

-Ibn Rušd

(1126-1198) (Córdoba-Marrakech) Filósofo y médico andalusí, maestro en filosofía y leyes islámicas, matemáticas, astronomía y medicina. Fue nombrado qāḍī de Sevilla.

Obra:

Al-Bidāya (1168): Manual jurídico de cincuenta y siete libros en los que aparece regulada toda la vida del creyente. El capítulo número diez, el que más nos interesa por su relación con los infieles, se titula *Kitāb al-ŷihād*, «libro del *ŷihād*». (AVERROES. *El libro del ŷihād*, Biblioteca Filosofía en español, Oviedo, 2009)

-Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt

(c. 1142- c. 1200) (Beja-¿?) Cronista almohade, fue secretario de Yūsuf I, además de muy adulador de la propia dinastía unitaria.

Obra:

Al-Mann Bil-Imāma (c. 1200): Es un magnífico relato del imperio almohade, por tener acceso de primera mano a los sucesos. Conservamos el segundo de los tres volúmenes de los que estaría compuesta esta obra, relativo al periodo entre los años 1159 y 1173. Se puede trazar la ideología de los almohades en torno a los cristianos así como las relaciones entre ambas comunidades. (IBN ṢĀḤIB AL-ṢALĀT, *Al-Mann Bil-Imāma*, Ed. de Ambrosio Huici Miranda, Anubar, Valencia, 1969)

-Ibn Maymūn

(1135-1204) (Córdoba-Fusṭāṭ) Médico, rabino teólogo y filósofo judío de al-Andalus, que tuvo que emigrar a Oriente debido a la persecución almohade, instalándose en la corte de Ṣalāḥ ad-Dīn.

Obra:

Carta sobre la apostasía (1160): En ella se opone a algunos judíos que, sin haber conocido la persecución, condenaban con facilidad a los conversos por la fuerza al islam. Muy útil para estudiar la política almohade contra los ḏimmíes. (Montserrat ABUMALHAM, «La conversión según formularios notariales andalusíes: valoración de la legalidad de la conversión de Maimónides», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* 34/2 (1985), pp. 71-84)

-Ibn Ŷubayr

(1145-1217) (Játiva-Egipto) Viajero, geógrafo y poeta, estudio ciencias religiosas en Granada y se convirtió en secretario de la cancillería almohade en esa ciudad. Famoso por sus viajes, recorrió el Oriente islámico en varias ocasiones, muriendo en Egipto.

Obra:

Riḥla (entre 1185-1217): Obra en la que narra el primero de sus viajes. Es una de las fuentes más importantes con que se cuenta para saber cómo se encontraba el mundo mediterráneo en general, incluyendo los países bajo dominio islámico, la Sicilia normanda, y las relaciones entre musulmanes y cristianos en la segunda mitad del siglo XII. (IBN ŶUBAYR, *A través del Oriente (Riḥla)*, Ed. de Felipe Maíllo Salgado, Alianza, Madrid, 2007)

-'Abd al-Wāḥid al-Marrākušī

(1185- c. 1224) (Marrakech-¿?) Erudito y cronista filo-almohade, viajó a Oriente, de donde no regresaría, visitando La Meca en 1221.

Obra:

Kitāb al-Mu'ŷib fī Taljīṣ Ajbār al-Magrib (c. 1224): Crónica sobre los últimos siglos de al-Andalus y el Magreb. Si bien la parte de los reinos de taifas y de los almorávides tiene algunos errores, la dedicada a los almohades es inestimable, habiendo sacado la información de Yaḥyā, nieto del fundador de la dinastía. Obra imprescindible para estudiar la política de los almohades hacia los cristianos. ('ABD AL-WĀḤID 'AL-MARRĀKUŠĪ, *Kitāb al-Mu'ŷib fī Taljīṣ Ajbār al-Magrib*, Editora Marroquí, Tetuán, 1955)

ANEXO BIBLIOGRÁFICO

-Manuel ACIÉN ALMANSA, «Consideraciones sobre los mozárabes de al-Andalus», *Studia histórica. Historia Medieval,* 27 (2009), pp. 23-36.

-Cyrille AILLET, «Anthroponymie, migrations, frontières: notes sur la «situation mozarabe» dans le nord-ouest ibérique (ixe- xie siècle)», *Annales du Midi,* 261 (2008), pp. 5-32.

-Cyrille AILLET, «Recherches sur le christianisme arabisé (IX-XII siècles). Les manuscrits annotés en arabe», *¿Existe una identidad mozárabe?: historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*,

Cyrille Aillet, María Teresa Penelas y Philippe Roisse (eds.), Casa de Velázquez, Madrid, 2008, pp. 91-134.

-Cyrille AILLET, *Les mozarabes: christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IXe - XIIe siècle)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010.

-Abdeluahed AKMIR, «La percepción del otro y las vías de tolerancia en al-Andalus», *Espiritualidad y convivencia en Al-Andalus*, Fátima Roldán Castro (ed.), Universidad de Huelva, Huelva, 2006, pp. 13-24.

-Javier ALBARRÁN IRUELA, «El martirio voluntario, la obra de san Eulogio y la gestación de la lógica reconquistadora», *Estudios recientes de jóvenes medievalistas, 2012,* Concepción Villanueva, Diego A. Reinaldos, Jorge Maíz; Inés Calderón (eds.), Centro de Estudios Medievales de la Universidad de Murcia, Murcia, 2013, pp. 11-23

-Javier ALBARRÁN IRUELA, «El renacimiento del ŷihād desde la conquista cruzada de Jerusalén hasta la muerte de Nūr ad-Dīn», *Revista Vínculos de Historia* [En prensa]

-Ismail ALBAYRAK, «Isrā'īliyyāt and Classical Exegetes' Comments on the Calf with a Hallow Sound on Q.20: 83-98/ 7: 147-155 with Special Reference to Ibn 'Atiyya», *Journal of Semitic Studies*, 47/1 (2002), pp. 39-65.

-Miquel BARCELÓ, *El sol que salió por Occidente: (estudios sobre el estado omeya en al-Andalus)*, Universidad de Jaén, Jaén, 1997.

-Ron BARKAI, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Rialp, Madrid, 1984.

-Ron BARKAI, «Diálogo filosófico-religioso en el seno de las tres culturas ibéricas», *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica. Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial, 23-26 juin 1991, organisé par la Societé Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, Horacio Santiago-Otero (ed.), Brepols, Turnhout, 1994, pp. 1-27.

-Eloy BENITO RUANO, *De la alteridad en la historia: discurso leído el día 22 de Mayo de 1988 en la recepción pública de D. Eloy Benito Ruano y contestación por el Excmo. Sr. D. Antonio Rumeu de Armas*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1988.

-Ahmed BENREMDANE y Brahim EL KADIRI BOUTCHICH, «Los mozárabes de al-Andalus y la cuestión de la tolerancia bajo los almorávides», *III Estudios de Frontera. Convivencia, defensa y comunicación en la frontera*, José Rodríguez Molina y Francisco Toro Ceballos (coords.), Diputación Provincial de Jaén, Jaén, 2000, pp. 133-148.

-Pierre BONNASSIE, Pierre GUICHARD y Marie-Claude GERBERT, *Las Españas medievales*, Crítica, Barcelona, 2001.

-Ali BOUAMAMA, *La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu' au XIII siècle*, Enterprise nationale du libre, Argel, 1988.

-Richard BULLIET, *Conversion to Islam in the medieval period: an essay in quantitative history*, Harvard University Press, Cambridge, 1979.

-Emilio CABRERA MUÑOZ, «Reflexiones sobre la cuestión mozárabe», *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe: (historia, arte, literatura, liturgia y música): Córdoba, 27 al 30 de abril de 1995*, Obra social y cultural Caja Sur, Córdoba, 1996, pp. 11-26.

-Emilio CABRERA MUÑOZ, «Los mozárabes: un grupo social olvidado», *Los mozárabes: una minoría olvidada*, Juan del Río Martín y Manuel González Jiménez (eds.), EL Monte, Sevilla, 1998, pp. 11-46.

-Norman CALDER, «Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kaṯīr: Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham», *Approaches to the Qur'ān*, Gerald Hawting y Abdul-Kader A. Shareef (eds.), Routledge, Londres, 1993, pp. 101-140.

-Susana CALVO CAPILLA, «Justicia, misericordia y cristianismo: una relectura de las inscripciones coránicas de la mezquita de Córdoba en el siglo X», *Al-Qantara,* 31/1 (2010), pp. 149-187.

-Vicente CANTARINO, *Entre monjes y musulmanes. El conflicto que fue España*, Alhambra, Madrid, 1978.

-Rosario CASTEJÓN CALDERÓN, «Los mozárabes del siglo VIII al X», *Boletín de la Real Academia de Córdoba,* 102 (1981), pp. 221-239.

-Américo CASTRO, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1948.

-Pedro CHALMETA, «Mozarab», *EI*, Brill, Leiden, 1993, vol. VII, pp. 246-249.

-Pedro CHALMETA, *Invasión e islamización: la sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus,* Mapfre, Madrid, 1994.

-Ann CHRISTYS, *Christians in al-Andalus, 711-1000*, Curzon Press, Richmond, 2002.

-Edward COLBERT, *The martyrs of Córdoba (850-859): A study of the sources*. The Catholic University of America, Washington, 1962.

-Jessica A. COOPE, *The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, University of Nebraska Press, Lincoln-Londres, 1995.

-Allan CUTLER, «The Ninth-Century Spanish Martyrs' Movement and the Origins of Western Christian Missions to the Muslims», *Muslim World,* 55 (1965), pp. 321–339.

-Norman DANIEL, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edimburgh University Press, Edimburgo, 1960.

-Mikel DE EPALZA, «Notes pour une histoire de polémiques antichrétiennes dans l'Occident musulman», *Arabica,* 18 (1971), pp. 99-106.

-Mikel DE EPALZA y Enrique A. LLOBREGAT, «¿Hubo mozárabes en tierras valencianas? Proceso de islamización en el Levante de la Península», *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos,* 36 (1982), pp. 7-31.

-Mikel DE EPALZA, «La islamización de al-Andalus: mozárabes y neomozárabes», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos,* 23 (1985–86), pp. 171-179.

-Mikel DE EPALZA, y María Jesús RUBIERA, «Los cristianos toledanos bajo dominación musulmana», *Simposio Toledo Hispanoárabe*, Colegio Universitario, Toledo, 1986, pp. 129-134.

-Mikel DE EPALZA, «Mozarabs: an emblematic Christian Minority in Islamic Al-Andalus», *The Legacy of Muslim Spain*, Salma Khadra (ed.), Brill, Leiden, 1992, pp. 148-170.

-Mikel DE EPALZA, «Les Mozarabes. État de la question», *Rente du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 63-64/1 (1992), pp. 39-50.

-Mikel DE EPALZA, «Note de sociologie religieuse médiévale: la disparition du Christianisme au Maghreb et à Al-Andalus», *Mélanges Mohamed Talbi*, Publications de la Faculté des letttres de la Manouba, Túnez, 1993, pp. 69-79.

-Mikel DE EPALZA, «Falta de obispos y conversión al islam de los cristianos de Al-Andalus», *Al-Qantara,* 15 (1994), pp. 385-400.

-Mikel DE EPALZA, «La desaparición del Cristianismo en el Magreb y en Al-Andalus», *Encuentro Islamo-Cristiano,* 267 (1994), pp. 2-6.

-Fernando DE LA GRANJA, «Fiestas cristianas en al-Andalus. (Materiales para su estudio) I», *Al-Andalus,* 34/1 (1969), pp. 1-53.

-Fernando DE LA GRANJA, «Fiestas cristianas en al-Andalus. (Materiales para su estudio) II», *Al-Andalus,* 35/1 (1970), pp. 119-142.

-Isidro DE LAS CAGICAS, *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española: los mozárabes*, CSIC, Madrid, 1948.

-Isidro DE LAS CAGIGAS, «Problemas de minorías y el caso de nuestro medioevo», *Hispania*, 10 (1950), pp. 506-538.

-Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, «Los mozárabes. Una minoría combativa», *¿Existe una identidad mozárabe?: historia, lengua y cultura de los cristianos de*

al-Andalus (siglos IX-XII), Cyrille Aillet, María Teresa Penelas y Philippe Roisse (eds.), Casa de Velázquez, Madrid, 2008, pp. 1-8.

-Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA, «Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes», *Studia historica. Historia Medieval,* 27 (2009), pp. 37-52.

-Anne-Marie EDDÉ, Françoise MICHEAU y Christophe PICARD, *Communautés chrétiennes en Pays d'Islam: du debut du VIIe siècle au milieu du XIe siècle*, Sedes, París, 1997.

-Néophyte EDELBY, «L'autonomie legislative des chrétiens en terre d'islam», *Archives d'histoire du droit oriental,* 5 (1950-51), pp. 307-351.

-Nikita ELISSÉEFF, «The reaction of the Syrian Muslims after the foundation of the first Latin Kingdom of Jerusalem», *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, Maya Shatzmiller (ed.), E.J. Brill, Leiden, 1993, pp. 162-172.

-Ana FERNÁNDEZ FÉLIX y Maribel FIERRO, «Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus bajo los Omeyas: Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX», *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media, (Mérida, abril de 1999),* Luis Caballero y Pedro Mateos (eds.), Consorcio de la Ciudad Monumental de Mérida, Mérida, 2000, pp. 415-428.

-Ana FERNÁNDEZ FÉLIX, *Cuestiones legales del islam temprano: La 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, CSIC, Madrid, 2003.

-Maribel FIERRO, «El islam andalusí del siglo V/XI ante el judaísmo y el cristianismo», *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica. Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial, 23-26 juin 1991, organisé par la Societé Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, Horacio Santiago-Otero (ed.), Brepols, Turnhout, 1994, pp. 53-97.

-Maribel FIERRO, «La religión», *Los reinos de taifas. Al-Andalus en el siglo XI, vol. VIII/1 de la Historia de España Menéndez*, María Jesús Viguera (ed.), Espasa Calpe, Madrid, 1994, pp. 399-496.

-Maribel FIERRO, «Cuatro preguntas en torno a Ibn Hafsun», *Al-Qantara,* 16 (1995), pp. 221-257.

-Maribel FIERRO, «Christian success and Muslim fear in Andalusi writings during the Almoravid and Almohad periods», *Israel Oriental Studies,* 17 (1997), pp. 155-178.

-Maribel FIERRO, «Los mawali de 'Abd al-Rahman I», *Al-Qantara,* 20/1 (1999), pp. 65-98.

-Maribel FIERRO, «Religious dissesion in al-Andalus: ways of exclusion and inclusión», *Al-Qantara,* 22/2 (2001), pp. 463-488.

-Maribel FIERRO, «Cosmovisión (religión y cultura) en el Islam andalusí (siglos VIII-XIII)», *Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana: XVIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 30 de julio al 3 de agosto de 2007*, José Ignacio de la Iglesia Duarte (ed.), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2008, pp. 31-80.

-Maribel FIERRO, «En manos de fieles e infieles: normas relativas a cómo tratar los ejemplares escritos del Corán», *Corán ayer y hoy: perspectivas actuales sobre el islam: estudios en honor al profesor Julio Cortés*, Miguel Hernando de Larramendi y Salvador Peña Martín (coords.), Berenice, Córdoba, 2008, pp. 199-214.

-Maribel FIERRO, «A Muslim land without Jews or Christians: Almohad policies regarding the 'protected people'», *Christlicher Norden - Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, Matthias Tischler y Alexander Fidora (eds.), Aschendorff, Verlag, 2011, pp. 231-247.

-Maribel FIERRO, «La visión del otro musulmán: el Liber Nicholay y la revolución almohade», *Fronteras en discusión: Península Ibérica en el*

s. XII, Marisa Bueno y Juan Martos (eds.), Al-Mudayna, Madrid, 2012, pp. 143-161.

-Richard FLETCHER, *Moorish Spain*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1992.

-Jacques FONTAINE, *L'art préroman hispanique II. L'art mozárabe*, Ste. Marie de la Pierre-qui-Vire, 1977.

-Jacques FONTAINE, «Mozarabie Hispanique et Monde Carolingien», *Anuario de Estudios Medievales,* 13 (1983), pp. 17-46.

-Yehoshua FRENKEL, «Muslim responses to the frankish dominion in the near east, 1098-1291», *The Crusades at the Near East. Cultural Histories*, Conor Kostick (ed.), Routledge, Nueva York, 2011, pp. 27-54.

-Alejandro GARCÍA SANJUÁN, «El consumo de los alimentos de los «Dimmíes» en el Islam medieval: prescripciones jurídicas y práctica social», *Historia, instituciones, documentos*, 29 (2002), pp. 109-146.

-Alejandro GARCÍA SANJUÁN, «Judíos y cristianos en la Sevilla almorávide: el testimonio de Ibn' Abdun», *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media: III Jornadas de Cultura Islámica*, Alejandro García Sanjuán (ed.), Universidad de Huelva, Huelva, 2003, pp. 57-84.

-Alejandro GARCÍA SANJUÁN, «Declive y extinción de la minoría cristiana en la Sevilla andalusí (ss. XI-XII)», *Historia, instituciones, documentos,* 31 (2004), pp. 269-286.

-Alejandro GARCÍA SANJUÁN, «Mercenarios cristianos al servicio de los musulmanes en el norte de África durante el siglo XIII», *La Península Ibérica entre el Mediterráneo y el Atlántico. Siglos XIII-XV*, Manuel González Jiménez e Isabel Montes Romero-Camacho (eds.), Diputación de Cádiz, Cádiz, 2006, pp. 435-447.

-Alejandro GARCÍA SANJUÁN, «Formas de sumisión del territorio y tratamiento de los vencidos en el derecho islámico clásico», *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos*

vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII), Maribel Fierro y Francisco García Fitz (eds.), CSIC, Madrid, 2008, pp. 61-111.

-Alejandro GARCÍA SANJUÁN, «La celebración de la Navidad en al-Andalus y la convivencia entre cristianos y musulmanes», *Te cuento la Navidad. Visiones y miradas sobre las fiestas de invierno*, José María Miura Andrades (ed.), Aconcagua, Sevilla, 2011, pp. 43-49.

-Claude GILLIOT, *Exégèse, langue, et théologie en Islam: l'exégèse coranique de Tabari (m. 311/923)*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1990.

-Thomas GLICK, «The Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History», *Comparative Studies in Society and History*, 11 (1969), pp. 136-154.

-Joseph W. GOERING, Jane D. MCAULIFFE y Barry D. WALFISH (eds.), *With Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, Oxford University Press, Nueva York, 2003.

-Manuel GÓMEZ MORENO, *Iglesias Mozárabes, arte español de los siglos IX al XI*, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1919.

-Fernando GONZÁLEZ MÚÑOZ, «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana en los textos latinos de los mozárabes del siglo IX», *¿Existe una identidad mozárabe?: historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Cyrille Aillet, María Teresa Penelas y Philippe Roisse (eds.), Casa de Velázquez, Madrid, 2008, pp. 9-31.

-Ángel GONZÁLEZ PALENCIA, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Instituto de Valencia de Don Juan, Madrid, 1926-1930.

-Ángel GONZÁLEZ PALENCIA, *Moros y cristianos en la España medieval*, CSIC, Madrid, 1945.

-Pierre GUICHARD, «Les Mozarabes de Valence et d'Al-Andalus entre l'histoire et le mythe», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée,* 40 (1985), pp. 17-27.

-Miguel José HAGERTY, *Los cuervos de San Vicente: escatología mozárabe,* Editora Nacional, Madrid, 1978.

-Alwyn HARRISON, «Behind the Curve: Bulliet and Conversion to Islam in al-Andalus Revisited», *Al-Masāq*, 24/1 (2012), pp. 35-51.

-Gerald HAWTING, «Qur'ānic Exegesis and History», *With Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, Joseph W. Goering, Jane D. McAuliffe y Barry D. Walfish (eds.), Oxford University Press, Nueva York, 2003, pp. 408-421.

-Pedro HERRERA ROLDÁN, «Las escuelas cristianas de la Córdoba del s. IX», *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe: (historia, arte, literatura, liturgia y música): Córdoba, 27 al 30 de abril de 1995*, Obra social y cultural Caja Sur, Córdoba, 1996, pp. 195-200.

-Carole HILLENBRAND, *The Crusades. Islamic Perspectives*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1999.

-Richard HITCHCOCK, «El supuesto mozarabismo andaluz», *Andalucía Medieval. Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, Córdoba, 1978, vol. I, pp. 149-151.

-Richard HITCHCOCK, «¿Quiénes fueron los verdaderos mozárabes? Una Contribución a la historia del mozarabismo», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 30:2 (1981), pp. 574-585.

-Richard HITCHCOCK, *Mozarabs in medieval and early modern Spain: identities and influences*, Ashgate, Burlington, 2007.

-Ṭarīf JĀLIDĪ, *The Muslim Jesus: sayings and stories in Islamic literature*, Harvard University Press, MA, 2003.

-Linda JONES, «The christian companion: a rhetorical trope in the narration of intra-muslim conflict during the almohad epoch», *Anuario de estudios medievales,* 38 (2008), pp. 793-829.

-Linda JONES, «Christian Anecdotes: The *Reconquista* in the Biographical Portraits of Muslims from Sharq al-Andalus in the *al-Iḥāṭa* of Ibn al-

Khaṭīb and the *Takmila* of Ibn al-Abbār», *Historical Dimensions of Islam. Pre-Modern and Modern Periods. Essays in Honor of R. Stephen Humphreys*, James E. Lindsay y Jon Armajani (eds.), Darwin Press, Princeton, 2009, pp. 65-118.

-Hanna KASSIS, «Roots of Conflict: Aspects of Christian-Muslim Confrontation in Eleventh-Century Spain», *Conversion and continuity: indigenous Christian communities in Islamic lands: eight to eighteenth centuries*, Ramzi J. Bikhazi y Michael Gervers (eds.), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1990, pp. 151-160.

-Hanna KASSIS, «Arabic-speaking Christians in al-Andalus in an age of turmoil (fifth/eleventh century until A.H. 478/A.D. 1085)», *Al-Qantara,* 15 (1994), pp. 401–450.

-Hanna KASSIS, «The arabization and islamization of the Christians of al-Andalus. Evidences of their scriptures» *Languages of power in Islamic Spain,* Ross Brann (ed.), CDL Press, Bethesda, 1997, pp. 136-155.

-Benjamin KEDAR, *Crusade and Mission: European Approaches Toward the Muslims*, Princeton University Press, Princeton, 1984.

-Vincent LAGARDERE, «Communautes mozárabes et pouvoir almorávide en 1125 en al-Andalus», *Studia Islámica,* 67 (1988), pp. 99-119.

-Eva LAPIEDRA, «Los mártires de Córdoba y la política anticristiana contemporánea en oriente», *Al-Qantara,* 15/2 (1994), pp. 453-464.

-Eva LAPIEDRA, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, 1997.

-Eva LAPIEDRA, «Los cristianos a través del prisma del Islam: terminología e idología en los textos árabo-islámicos de Al-Andalus», *Orientalismo, exotismo y traducción*, Manuel Feria García y Gonzalo Fernández Parrilla (eds.), Universidad de Castilla-La Mancha, Toledo, 2000, pp. 57-80.

-Eva LAPIEDRA, «Ulug rum», «muzarabes» y mozárabes: imágenes encontradas de los cristianos de al-Andalus», *Collectanea christiana orientalia,* 3 (2006), pp. 105-142.

-Todd LAWSON, «The Crucifixion of Jesus in the Qur'an and Qur'anic Commentary: A Historical Survey (Part I)», *The Bulletin of Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, 10/2 (1991) pp. 34-62.

-Oddbjorn LEIRVIK, *Images of Jesus Christ in Islam. Introduction, Survey of Research, Issues of Dialogue*, Sweden Institute of Missionary Research, Uppsala, 1999.

-Enrique LLOBREGAT, *Teodomiro de Oriola, su vida y su obra,* Caja de Ahorros Provincial de la Diputación, Alicante, 1973.

-José E. LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, «Cristianos en el al-Andalus (siglos VIII-XII)», *Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana: XVIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 30 de julio al 3 de agosto de 2007*, José Ignacio de la Iglesia Duarte (ed.), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2008, pp. 271-298.

-Paulina LÓPEZ PITA, «Algunas consideraciones sobre la legislación musulmana concernientes a los mozárabes», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval,* 20 (2007), pp. 163-181.

-Eduardo MANZANO MORENO, *Árabes, bereberes e indígenas: Al-Andalus en su primer período de formación*, Ecole Française de Rome, Roma, 1998.

-Eduardo MANZANO MORENO, *Conquistadores, emires y califas*, Crítica, Barcelona, 2006.

-Christine MAZZOLI-GUINTARD, *Vivre à Cordoue au Moyen Âge. Solidarités citadines en terre d'islam aux X-XI siècles*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2003.

-Christine MAZZOLI-GUINTARD, «Espacios de convivencia en las ciudades de Al-Andalus», *Espiritualidad y convivencia en Al-Andalus*, Fátima Roldán Castro (ed.), Universidad de Huelva, Huelva, 2006, pp. 73-90.

-Jane Dammen MCAULIFFE, *Qur'ānic Christians. An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge University Press, Nueva York, 1991.

-Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *Orígenes del español*, Espasa-Calpe, Madrid, 1950.

-Walter D. MIGNOLO, *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid 2003.

-Dominique MILLET-GERARD, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles*, Études Augustiniennes, París, 1984.

-Jean-Pierre MOLÉNAT, «Le problème du role des notaires mozárabes dans l'oeuvre des traducteurs de Tolède (XII-XIII siècle)», *En la España Medieval*, 18 (1995), pp. 39-60.

-Jean-Pierre MOLÉNAT, «Sur le role des almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en Al-Andalus», *Al-Qantara,* 18/2 (1997), pp. 389-414.

-Jean-Pierre MOLÉNAT, «Chrétiens d'al-Andalus et Omeyyades (viiie-xie siècles)», *Al-Andalus omeya*, José Luis del Pino (ed.), PRASA, Córdoba, 2002, pp. 53-65.

-Jean-Pierre MOLÉNAT, «La fin des chrétiens arabisés d'al-Andalus. Mozarabes de Tolède et du Gharb au XII siècle», *¿Existe una identidad mozárabe?: historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Cyrille Aillet, María Teresa Penelas y Philippe Roisse (eds.), Casa de Velázquez, Madrid, 2008, pp. 287-297.

-Jean-Pierre MOLÉNAT, «La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d'après leurs églises (VIIIe-Xe siècles)», *Al-Qantara,* 33/1 (2012), pp. 147-168.

-Juan Pedro MONFERRER, «Mitografía hagiomartirial. De nuevo sobre los supuestos mártires cordobeses del siglo IX», *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, Maribel Fierro (ed.), CSIC, Madrid, 2004, pp. 415-450.

-Juan Pedro MONFERRER, «Los cristianos arabizados de al-Andalus», *Historia de Andalucía III: Andalucía en al-Andalus*, María Jesús Viguera (ed.), Fundación Lara-Planeta, Sevilla, 2006, pp. 226-234.

-Michael MORONY, «The age of Conversions: A reassessment», *Conversion and continuity: indigenous Christian communities in Islamic lands: eight to eighteenth centuries*, Michael Gervers y Ramzi Jibran Bikhazi (eds.), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1990, pp. 135-150.

-Manuel NIETO CUMPLIDO, «Estatuto legal de los mozárabes cordobeses», *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe : (historia, arte, literatura, liturgia y música): Córdoba, 27 al 30 de abril de 1995*, Obra social y cultural Caja Sur, Córdoba, 1996, pp. 27-36.

-Dolores OLIVER, *Una nueva interpretación de «árabe», «muladí» y «mawlā» como voces interpretativas de grupos sociales*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1993.

-Diego Adrián OLSTEIN, «Historiografía Mozárabe en su Contexto: Restauración, Dictadura y Democracia», *Reflejos*, 8 (1999), pp. 91-104.

-Diego Adrián OLSTEIN, *La era mozárabe. Los mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2006.

-Leopoldo PEÑARROJA TORREJÓN, *Cristianos bajo el Islam: los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*. Editorial Gredos, Madrid, 1993.

-Christophe PICARD, «Les mozarabes dans l'Occident ibérique (VIII-XIIe siècles)», *Revue des Etudes Islamiques,* 51 (1983), pp. 77-88.

-Daniel POTTHAST, *Christen und Muslime im Andalus. Andalusische Christen und ihre Literatur nach religionspolemischen Texten des zehnten bis zwölften Jahrhunderts*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2013.

-Theodore PULCINI, *Exegesis as polemical discourse. Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures*, Scholars Press, Atlanta, 1998.

-Ahmad RASHID, «Qur'ānic Exegesis and Classical Tafsīr», *Islamic Quarterly* 12 (1968), pp. 71-114.

-Manuel RINCÓN ÁLVAREZ, *Mozárabes y mozarabías*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003.

-Andrew RIPPIN (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Clarendon Press, Oxford, 1988.

-Andrew RIPPIN, «Studying early tafsīr texts», *Der Islam*, 72 (1995), pp. 310-323.

-Andrew RIPPIN, «Tafsīr», *EI*, Brill, Leiden, 2000, vol. X, pp. 83-88.

-Philippe ROISSE, «Célébrait-on les offices liturgiques en arabe dans l'Occident musulman? Étude, édition et traduction d'un Capitulare Evangeliorum arabe», *¿Existe una identidad mozárabe?: historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Cyrille Aillet, María Teresa Penelas y Philippe Roisse (eds.), Casa de Velázquez, Madrid, 2008, pp. 211-253.

-María Jesús RUBIERA, *La Taifa de Denia*, Instituto Juan Gil-Albert, Alicante, 1985.

-María Jesús RUBIERA, *Villena en las calzadas romana y árabe*, Universidad de Alicante, Alicante, 1985.

-María Jesús RUBIERA, *Xàtiva musulmana (segles VIII-XIII)*, Ajuntament de Xàtiva, Xàtiva, 1987.

-María Jesús RUBIERA, «Los primeros moros conversos o el origen de la tolerancia» *Toledo siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Louis Cardaillac (ed.), Alianza, Madrid, 1992, pp. 109-117.

-María Jesús RUBIERA, «El enemigo en el espejo: percepción mutua de musulmanes y cristianos», *Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana: XVIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 30 de julio al 3 de agosto de 2007*, José Ignacio de la Iglesia Duarte (ed.), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2008, pp. 355-369.

-Uri RUBIN, *The eye of the beholder. The life of Muḥammad as viewed by the early muslims*, The Darwin Press, Princeton, 1995.

-Edward SAID, *Culture and Imperialism*, Vintage, Nueva York, 1994.

-Walid A. SALEH, *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition. The Qur'ān commentary of al-Tha'labī (D. 427/1035)*, Brill, Leiden, 2004.

-Delfina SERRANO RUANO, «Dos fetuas sobre la expulsión de los mozárabes al Magreb en 1126», *Anaquel de estudios árabes,* 2 (1991), pp. 163-182.

-Delfina SERRANO RUANO, «Doctrina legal sobre la rebelión en juristas andalusíes», *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss VIII-XIII),* Maribel Fierro y Francisco García Fitz (eds.), CSIC, Madrid, 2008, pp. 257-282.

-Francisco Javier SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, Maxtor, Valladolid, 2005.

-Emmanuel SIVAN, «La genèse de la Contre-Croisade: Un traité damasquin du début du XII siècle», *Journal Asiatique*, 254 (1966), pp. 197-224.

-Emmanuel SIVAN, *L'Islam et la Croisade, idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, Adrien Maisonneuve, París, 1968.

-Thomas SIZGORICH, «'His Girdle Wrapped about His Waist/It is as though it is Made from my Heart': The Christian Exotic in Medieval Muslim Imperial Literature», *Historical Dimensions of Islam. Pre-Modern and Modern Periods. Essays in Honor of R. Stephen Humphreys*, James E. Lindsay y Jon Armajani (eds.), Darwin Press, Princeton, 2009, pp. 17-45.

-John V. TOLAN, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia University Press, Nueva York, 2002.

-Roberto TOTTOLI, «The Qisas al-anbiya' of Ibn Mutarrif al-Tarafi (d. 454/1062): stories of the prophets from al-Andalus», *Al-Qantara,* 19 (1998), pp. 131-160.

-Roberto TOTTOLI, *Biblical prophets in the Qur'an and Muslim literature*, Curzon, Richmond, 2002.

-Abdelmagid TURKI, «La lettre du «Moine de France» à al-Muqtadir Billah,

roi de Saragosse, et la reponse d'al-Bayi, le faqih andalou», *Al-Andalus,* 31 (1966), pp. 73-153.

-Dominique URVOY, «Les Aspects symboliques du vocable «Mozarabe», essai de réinterpretation», *Studia Islamica,* 77 (1993), pp. 117-153.

-Joaquín VALLVÉ BERMEJO, «Los musulmanes de al-Andalus: su relación con cristianos y judíos (siglos VIII-X)», *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo*, Julio Valdeón Baruque (ed.), Ámbito, Valladolid, 2004, pp. 13-42.

-Juan VERNET, «Los médicos andaluces en el «Libro de las generaciones de médicos» de Ibn Yulyul», *Anuario de Estudios Medievales,* 5 (1968), pp. 445-462.

-María Jesús VIGUERA, «Sobre mozárabes», *Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo: [actas del Congreso celebrado en Medina del Campo en 1991]*, Eufemio Lorenzo Sanz (coord.), Junta de Castilla y León, Valladolid, 1993, vol. 3, pp. 205-218.

-María Jesús VIGUERA, «Cristianos, judíos y musulmanes en al-Andalus», *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo*, Julio Valdeón Baruque (ed.), Ámbito, Valladolid, 2004, pp. 43-69.

-María Jesús VIGUERA, «Narrar la violencia. Pasajes de la crónica de Ibn Sahib al-Sala sobre los almohades», *De muerte violenta: política, religión y violencia en Al-Andalus*, Maribel Fierro (ed.), CSIC, Madrid, 2004, pp. 301-319.

-Jean Jacques WAARDENBURG, «The medieval period. 650-1500», *Muslim perceptions of other religions: a historical survey*, Jean Jacques Waardenburg (ed.), Oxford University Press, York, 1999, pp. 18-69.

-Marilyn Higbee WALKER, *Islamization and muwallads in early Islamic Spain,* UMI, Michigan, 1998.

-John WANSBROUGH, *Quranic studies: sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1977.

-Seth WARD, «A Fragment from an Unknown Work by Al-Ṭabarī on the Tradition Expel the Jews and Christians from the Arabian Peninsula (And the Lands of Islam)», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 53/3 (1990), pp. 407-420.

-David WASSERSTEIN, «The lenguaje situation in al-Andalus», *Studies on the Muwaššaḥ and the Kharja*, Alan Jones y Richard Hitchcock (eds.), Ithaca, Reading, 1991, pp. 1-15.

-William Montgomery WATT, *Muslim-christian encounters. Perceptions and misperceptions*, Routledge, Londres, 1991.

-Kenneth Baxter WOLF, *Christian martyrs in Muslim Spain*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.